Das Werden des Gottesglaubens

Von N. Söderblom

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig

N. Söderblom

Das Werden des Gottesglaubens

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα
τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον.

Platon, Timaios Cap. 5 (28 C).

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως
πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας.

Brief an die Hebräer 1, 1

Das Werden des Gottesglaubens

Untersuchungen über die Anfänge der Religion

von

Nathan Söderblom
Erzbischof von Upsala

Deutsche Bearbeitung
herausgegeben
von
Rudolf Stübe

LIBRARY OF
ted Theological Seminary
.91
S68w 58,159

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1916

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1916 by
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

Meinem Freunde

Professor D. Dr. Edvard Lehmann

in Lund

gewidmet.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/unknown0000vari_y8k2

Vorwort des Verfassers.

Vom Entstehen des Gottesglaubens weiß niemand Bescheid. Der Ursprung der Religion ist wissenschaftlichem Erkennen unzugänglich, und ihre frühesten Erscheinungsformen liegen vor den ältesten menschlichen Zeugnissen. Wir waren nicht dabei. Aber über die geistige Welt der jetzt lebenden sogenannten Primitiven haben die Forschungen der letzten Jahrzehnte vielfach neue Aufschlüsse gebracht, und solche Studien ermöglichen auch Einblicke in die Anfänge der Religion überhaupt. Diesen Spuren nachzugehen, haben sich die folgenden Untersuchungen zur Aufgabe gesetzt. Sie wollen primitive Anfänge aufsuchen, aus denen Gottesvorstellungen im eigentlichen Sinne und ein damit verbundener Kult sich entwickelt haben. Die üblichen Theorien über die ältesten Formen und die Vorgeschichte des Gottesglaubens möchten sie berichtigen und ergänzen. Der Weg ist nicht einheitlich, vor allem nicht so gradlinig und einfach, von Geistern und Seelen ausgehend, wie man noch jetzt vielfach annimmt. Mehrere Wege haben sich herausgestellt, Kreuzungen haben sich gezeigt; auch laufen die Wege gelegentlich zusammen, um sich wieder zu trennen.

Für die überaus wertvolle Mühe, welche sich zwei hervorragende Philologen der Leipziger Universität um die betreffenden Abschnitte der deutschen Auflage gegeben haben, sowohl als für die sehr angenehme und anregende Zusammenarbeit mit dem gelehrten und unermüdlichen Herausgeber dieser Ausgabe sage ich meinen wärmsten Dank.

Einer Anregung meines verehrten Freundes, Professor Dr. W. Bousset, gemäß sind die Skizzen des chinesischen und indischen Einflusses in Europa, Kapitel 8 und 9 der schwedischen Ausgabe, hinter das Kapitel „Die Gottheit als Wille" gestellt worden, als Zusätze zur eigentlichen Darstellung. Das zusammenfassende Schlußkapitel 11 berichtet u. a. über das Entstehen des Buches.

Upsala, im Oktober 1915.

Nathan Söderblom.

Vorwort des Herausgebers.

Als Herr D. N. Söderblom, der jetzige Erzbischof von Upsala, kurz vor seinem Scheiden von Leipzig mich durch die Aufforderung auszeichnete, eine deutsche Bearbeitung seines großen religionsgeschichtlichen Werkes „Gudstrons Uppkomst" (Stockholm 1914) zu veranstalten, nahm ich diesen ehrenvollen Auftrag mit Freude an, wenn auch — angesichts der erheblichen Schwierigkeiten der Aufgabe — nicht ohne Bedenken.

Über das Verhältnis der vorliegenden deutschen Ausgabe zum schwedischen Original sei folgendes bemerkt. Die deutsche Ausgabe ist nicht nur eine Übersetzung des Originals, sondern inhaltlich eine nicht unbeträchtlich erweiterte Neubearbeitung. Neben dem schwedischen Original lag ihr eine von Herrn D. Söderblom selbst geschriebene, sehr umfangreiche Darstellung desselben Stoffes zu Grunde, die in vielen Einzelheiten und umfangreichen Abschnitten inhaltlich erheblich mehr als das gedruckte Buch gab, das seinerseits vieles enthält, was in der Handschrift fehlte. Dieses Manuskript ist überall zur Ergänzung herangezogen worden. Die Verbindung beider Texte hat so durchgeführt werden können, daß das gedruckte schwedische Original die Grundlage bildete; an den passenden Stellen wurde der Text aus dem Manuskript ergänzt. Außerdem hat der Herr Verfasser noch bei der Korrektur an mehreren Stellen den Text erweitert und eine Anzahl von Anmerkungen beigefügt.

Eine völlige Neubearbeitung gegenüber dem schwedischen Original hat in der vorliegenden Ausgabe das Kapitel 6 (Schang-ti) gefunden. Diese außerordentlich mühevolle Arbeit, die fast ein Jahr erforderte, hat auf meine Bitte in selbstlosester, gütiger Hilfsbereitschaft der Leipziger Sinologe Herr Professor Dr. Aug. Conrady übernommen, wofür ich meinem verehrten Lehrer zu aufrichtigstem Danke verpflichtet bin. Herr Professor Conrady hat sich die große Mühe nicht verdrießen lassen, das Kapitel mit mir durchzugehen und dabei alle chinesischen Quellenstellen im Original

nachzuprüfen. Das hat die Berichtigung zahlreicher, nahezu aller, Übersetzungen als notwendig erwiesen, aber auch im Tatsächlichen zu vielen Berichtigungen und Ergänzungen Anlaß gegeben. Die oft als maßgebend betrachteten Übersetzungen aus dem Chinesischen, die meist einer Zeit entstammen, wo die Sinologie philologisch noch wenig durchgebildet war, bewegen sich den Originalen gegenüber oft mit einer Freiheit, die bisweilen recht weit vom Text abführt, ihn bisweilen auch willkürlich umschreibt. Auch den gelehrten chinesischen Erklärern gegenüber, deren rationalistische Konstruktionen einer geschichtlichen Auffassung oft wenig günstig sind, ist häufig Vorsicht geboten. Bei den großen Schwierigkeiten, die überdies in der Sprache altchinesischer Urkunden liegen, bleiben hier noch manche ungelösten Fragen, auf die in Anmerkungen mehrfach hingewiesen ist. Der Text dieses Kapitels weicht also erheblich vom schwedischen Original ab; was in ihm Eigentum Conradys ist, kommt äußerlich nicht zur Erscheinung. Es dürfte nahezu die Hälfte jeder Seite sein. Dagegen sind die in den Anmerkungen niedergelegten Beiträge durch eckige Klammern als Eigentum des Herrn Prof. Conrady bezeichnet.

Bei der Korrektur habe ich an einigen Stellen, wo die altgermanische Religionsgeschichte berührt wird, den wertvollen Rat meines verehrten Amtsgenossen, des Herrn Prof. Dr. Eugen Mogk, erbitten können, dem ich auch eine wichtige sprachgeschichtliche Berichtigung verdanke. Zu einigen Stellen habe ich selbst Anmerkungen beigefügt, die weiteres Material zu den Ausführungen des Textes bieten. Da sie die Zustimmung des Herrn Verfassers fanden, sah ich davon ab, sie äußerlich kenntlich zu machen. Völlig neu habe ich die Register der deutschen Ausgabe gearbeitet.

Die Herstellung des Manuskriptes ist genau genommen in den drei Monaten Mai, Juni und Juli 1914 erfolgt. Die recht schwierige Arbeit in so kurzer Zeit zu bewältigen, wäre mir neben meinem Berufe nicht möglich gewesen ohne die treue Freundeshilfe eines jungen Germanisten, des Herrn Helmut de Boor. Seine vortreffliche Kenntnis der nordgermanischen Sprachen und Religionsgeschichte, sowie sein feines Stilgefühl haben mir wertvolle Dienste geleistet. Das ganze schwedische Werk habe ich mit Herrn de Boor gemeinsam durchgearbeitet, einige Abschnitte aus dem 4. und 5. Kapitel hat er übersetzt.

Bis auf wenige Seiten war die Arbeit vollendet, als der Ausbruch des Krieges Herrn de Boor an die Front rief und ich zu einer Abteilung des Roten Kreuzes beordert wurde. Da hatte Herr Privatdozent Dr. Wolf von Unwerth in Marburg die Güte, das wenige

(in Kap. 7 und 11) Fehlende noch einzufügen. So gebührt diesen beiden Herren mein aufrichtigster Dank für ihre Hilfe in schwerer Zeit.

Die Drucklegung hatte im Juli 1914 auch schon begonnen. Zu den oben bereits angedeuteten Schwierigkeiten kamen hier weitere hinzu. Damit wolle man auch einige Unstimmigkeiten in Anwendung von Antiqua, Kursive, Sperrung entschuldigen; die mir bisher nachträglich aufgefallenen Druckfehler sind auf S. 398 berichtigt.

In der für die ganze Kulturwelt so schweren Kriegszeit ist es doch gelungen, alle inneren und äußeren Schwierigkeiten, die der Vollendung dieses Werkes entgegenstanden, glücklich zu überwinden. Die Geistesarbeit aller Kulturvölker wird in ihm zu einem Zeugnis der geistigen Gemeinschaft, die vor dem Kriege auch durch die Arbeit der Wissenschaft zwischen den Völkern unserer Kulturwelt bestand.

Auf absehbare Zeit ist dieses Band zerrissen, aber auf eine glücklichere Zukunft zu hoffen gilt es da nur um so mehr. Und eins kann das vorliegende Werk gerade unserer Gegenwart geben. Es spricht nicht nur von der geschichtlichen Bildung religiöser Vorstellungen, es redet von der Religion selbst. Ihre Werte ruhen in den Hüllen geschichtlichen Werdens. Mehrfach weist der Verfasser auf die positiv religiöse Bedeutung der religionsgeschichtlichen Formen hin; aus längst vergangenen, uns scheinbar fremden Anschauungen sucht er die Kräfte des religiös Wirksamen zu erschließen und sie dem Verständnis zugänglich zu machen. Gerade unsere Zeit, der Religion wieder als Wirklichkeit eigenen Erlebens nahe tritt, wird solche Gedanken verständnisvoll aufzunehmen vermögen.

Leipzig, im Dezember 1915.

Dr. R. Stübe.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort des Verfassers VII
Vorwort des Herausgebers VIII
Kap. 1. **Die Primitiven und wir** 1–9
Der Zusammenhang mit den Primitiven 1
Die Schwierigkeit des Eindringens in ihre Vorstellungswelt 2
Verhältnis der Naturvölker zur ursprünglichen Form der Religion 5
Kap. 2. **Der Animismus. Belebung und Beseelung** 10–32
Animatismus und Animismus, vier Hauptformen . . . 11
Die *ka, ba, y'hw* der Ägypter; der Schatten 18
Die positive Bedeutung des Animismus 27
Kap. 3. **Die Macht** 33–113
I. *Name und Vorstellungen* 33–69
Die Macht *(ham)* 33
Melanesien 34
Australien 41
Nordamerika 51
Afrika 61
Indonesien 65
Das nordgermanische Altertum 66
II. *Macht und Seele (Geist)* 69–88
1. Ist (oder hat) jede Seele „Macht"? . . . 69
2. Ist jede Macht Seele (Geist) oder in einer Seele? 84
III. *Macht und Urväter* 88–94
IV. *Ursprung der Mana-Vorstellung* 95–106
V. *Bedeutung der Machtvorstellung für den Gottesglauben* 106–113
1. Die Macht entscheidet, wer oder was heilig ist 107
2. Die Macht hat direkt die Entstehung göttlicher Wesen verursacht 112
3. Die Macht kann den Supranaturalismus verstärken 113
Kap. 4. **Der Urheber** 114–185
A. Die religiösen Gestalten.
Monotheistische Beeinflussung 114
Fließende Grenze zwischen Kulturheros und Urheber . 115
Australische Urväter 115
Die Primitivsten Indonesiens 133
Nordamerika 134
Afrika 139
Asien und Ozeanien 144

B. Erklärungsversuche.

1. *Der Urmonotheismus* . . . . . 150—162
2. *Die Natur-Hypothese* . . . . . 162—174
3. *Die Ahnen-Hypothese* . . . . . 175—178
4. *Die Urheber-Hypothese* . . . . . 178—185

Kap. 5. **Religion und Magie** . . . . . 186—223
1. *Religion und Gottesglaube, das Wesen der Religion* . . . . . 193—214
a) Anschauung von einem vorreligiösen, magischen Stadium 193
b) Ist der Buddhismus eine Religion oder nicht? 211
2. *Das Wesen der Magie* . . . . . 214—223

Kap. 6. **Schang-ti** . . . . . 224—269
1. Ahnen-Hypothese 225
2. Natur-Hypothese 227
3. Ist Schang-ti ein Ahne und T'ien ein Naturgott? 231
Anhang: **Der Gottesname in den klassischen Urkunden Chinas** . . . . . 242—269

Kap. 7. **Das indische Brahman und die iranische „Herrlichkeit"** 270—296
1. Das Brahman . . . . . 270—279
2. Die „Macht" im Avesta; Hvarenah . . . . 279—296

Kap. 8. **Die Gottheit als Wille** . . . . . 297—323
Der Gottesname in Genesis und Exodus: El, Elohim 297
El'olām, Schaddaj, Eljon 302
Jahve 308
Stellung des Moses 312
Jahve seit Moses 313
Verhältnis zwischen der animistischen Eigenart des Sinaigottes und der Gotteserfahrung des Moses . 315

Kap. 9. **Die Urheberreligion in Europa** . . . . . 324—360
Verbindung zwischen China und dem Westen . . . 324
Die entgegengesetzten Strömungen 336
Ausdehnung des chinesischen Einflusses 353

Kap. 10. **Die Mana-Brahman-Religion in Europa** . . . 361—375
Anquetil du Perron, Oupnek'hat 364
Gleichzeitige All-Einheits-Mystik im Westen, die der indischen Mystik nahestand 371

Kap. 11. **Zusammenfassung** . . . . . 376—381
Register der Namen . . . . . 382—385
Register der Sachen und Worte . . . . . 385—398
Nachträge zu Kapitel 6 398
Druckfehler 398

Kapitel 1.

Die Primitiven und wir.

Seitdem der schöne Traum der Romantiker von den glücklichen und aller Fesseln der Zivilisation ledigen Wilden durch die von Missionaren, Reisenden, Kolonialbeamten und Kaufleuten vermittelte nähere Kenntnis der Naturvölker rettungslos zerstört ist, ist man in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts in das entgegengesetzte Extrem verfallen. Alles was auf die Menschen einer primitiven Kulturstufe irgendwie zurückgeführt werden kann, gilt ohne weiteres nur als Aberglaube und Kuriosität. Man vergißt dabei, daß, in solcher Weise angesehen, auch wir selbst und unsere eigne Kultur sich kaum als etwas anderes erweisen dürften denn als Aberglauben und Kuriosität. Denn es gibt in unserem geistigen Besitzstand nicht viel, wozu man nicht bei den Primitiven Ansätze spüren kann. Man braucht nicht so weit zu gehen wie der scharfsinnige Gründer und Führer der gegenwärtigen soziologischen Schule in Frankreich, Emile Durkheim[1]. Die sonst wenig bevorzugten Steinzeitmenschen in Zentral-Australien können sich seit mehr als einem Jahrzehnt einer größeren und stetig wachsenden Aufmerksamkeit seitens der Religionswissenschaft erfreuen als sie irgend einem anderen Volksstamm zu teil wird, wenn sie sich dessen überhaupt bewußt sein könnten. Durkheim, der für alle Religionen die gleiche Ehrfurcht bekundet, findet im Totemismus der Australier „die charakteristischsten Elemente des religiösen Lebens" und „alle die großen Ideen und alle wesentlichen rituellen Institutionen, welche selbst den fortgeschrittensten Religionen zugrunde liegen[2]." Ohne Zweifel hat dieser Systematiker zu viel in die australischen Mysterien hineingelegt, aber nicht ohne Grund macht sich in der neuesten Forschung,

[1] Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. 1912.
[2] E. Durkheim, a. a. O. S. 393.

besonders auch bei den Oxforder Anthropologen, eine Richtung geltend, die nicht nur den Unterschied, sondern auch das Verbindende zwischen den Primitiven und uns beachtet. Die sog. Naturvölker haben keine Fernsprecher und keine Luftschiffe. Aber das Wichtigste haben sie doch schon erfunden, oder — um genauer mit Wundt zu sprechen — gefunden, nämlich das erste Werkzeug und das Feuer. Sie kennen noch nicht das Evangelium oder Schleiermachers Reden; aber sie fühlen Scheu und Vertrauen geheimnisvollen, übermenschlichen Mächten gegenüber. Sie huldigen nicht dem Idealismus eines Platon, eines Leibniz oder Lotze. Aber sie unterscheiden doch eine Art geistige oder wenigstens fein-materielle Wirklichkeit von der körperlichen Welt. Hier aber stoßen wir auf eine bedenkliche Schwierigkeit. Ist es möglich, von der Denkweise der Primitiven eine genaue Kenntnis zu gewinnen?

Wir müssen nach dem Grunde dafür fragen, daß die Angaben über die religiösen Vorstellungen der Primitiven sich nicht selten widersprechen. Die Antwort ist nicht zweifelhaft: Es beruht auf der Schwierigkeit, in die religiöse Welt der Primitiven einzudringen.[3] Verschiedene Ursachen vereinen sich nach dem Zeugnis aller Sachkundigen, um den Zugang zu der Gedankenwelt der Eingeborenen zu erschweren. Wie viele beherrschen ihre Sprache in einer Weise, die es gestattet, ein Gespräch mit ihnen über ihre Religion einzuleiten? Und ist auch die Kenntnis der Sprache vorhanden, so reicht sie allein nicht aus. Die Eingeborenen wissen selbst nicht immer Bescheid. Sie führen die heiligen Tänze und Riten oft aus, ohne ihren Sinn zu kennen. Die Väter haben die Bräuche einst so geübt, und deshalb muß man sie auch so ausführen. Oder sie geben auch verschiedene Erklärung für dieselben Zeremonien. Bekanntlich können Riten durch die Zeiten unverändert fortbestehen, während die Erklärungen für sie wechseln. Es kann auch vorkommen, daß die Aussage eines Eingeborenen darüber nur eine zufällige Vermutung oder seine persönliche Ansicht ist. Die Primitiven sind scheu und teilen nicht gern etwas von dem mit, was zu ihren Mysterien gehört.[4] Sie speisen den weißen Mann mit einer Erklärung ab, von der sie glauben, daß sie ihm gefällt, um weiteren Fragen zu entgehen, oder sie sagen auch, was ihnen etwa im Augenblicke in den Sinn kommt.[5] Auch wenn sie dem Forscher ihre wirklichen Vorstellungen

[3] Vgl. Foucart, Méthode. 2. Aufl. S. LXXX.

[4] E. Laetitia Moon Conard, Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre tombe. Paris 1901. Einleitung.

[5] J. F. Lafiteau, Moeurs des sauvages américains. 2 Bde. Paris 1724.

preisgeben, folgt daraus nicht, daß er sie richtig auffaßt. Er kommt zu ihnen mit seinen eigenen Ansichten darüber, was sie glauben oder nicht. Wie schwierig ist es nicht schon, in einem Meinungsaustausch zwischen Mitgliedern derselben Zivilisation sich zu verstehen. Handelt es sich um eine religiöse Diskussion, so weiß vermutlich mein Interlokutor im voraus, was ich glauben darf und muß, und es wird wenig nützen, daß ich ihm erkläre, was ich wirklich glaube. In einem Gespräch mit einem Primitiven wird die Sache noch bedeutend schwieriger. Der Weiße kommt mit seinen Ansichten, die in der einen oder anderen Richtung mehr oder minder abgeschlossen sind. Gegen seinen eigenen Willen zwingt er die Aussagen des Primitiven in sein europäisches Schema hinein. Seine Kategorien taugen überhaupt nicht um die Gedankenwelt der Schwarzen aufzunehmen und zu erfassen. Die primitive Denkweise bereitet den größten Widerstand, der überhaupt nur annähernd überwunden werden kann. Man muß „schwarz denken lernen" (Dennett). Liest man die schwedischen Kongomissionare oder Dennett oder Mary Kingsley, oder Preuß oder auch Strehlows Werk, oder irgend einen andern, der einigermaßen in das primitive Denken eingedrungen ist, so bekommt man eine Ahnung davon, wie fremd und unverständlich die Welt ist, in die sie uns einführen wollen. Einige Beispiele: Ein alter Ansiedler hatte ein halbes Menschenalter in Oregon mit den Eingeborenen gelebt. Aber bei den religiösen Vorstellungen endete seine Kenntnis. Er hatte nach derartigen Dingen gefragt; aber da hatte man ihn ausgelacht. Wie konnte er als Handelsmann derartiges zu wissen wünschen! Das paßte ebensowenig für ihn wie für Weiber und Kinder. Unter den Weißen konnte man allenfalls mit dem Padre, dem Missionar, davon sprechen.[6] Fison, ehemals Missionar auf den Fidschiinseln, schreibt: „Wenn ein Europäer zwei oder drei Jahre unter Wilden gewohnt hat, ist er sicherlich dessen völlig gewiß, daß er sie von Grund aus kennt; wenn er etwa zehn Jahre unter ihnen geweilt hat, so findet er, wenn er ein guter Beobachter ist, daß er sehr wenig von ihnen weiß, und dann erst beginnt er, Klarheit über dies oder jenes zu gewinnen[7]." Der Missionar R. H. Nassau, der 40 Jahre in Westafrika gelebt hat, gibt eine ausführliche Erklärung für die Unzuverlässigkeit der Angaben von Reisenden und anderen Europäern: „Ich

II, 430: „Chacun débite sur cela ses propres imaginations et raconte les choses d'une manière différente des autres."

[6] A. Bastian, Die heilige Sage der Polynesier. Leipzig 1881.

[7] Codrington, Melanesian Anthropology. S. VII.

verstehe sehr wohl, daß gewisse Reisende auch unter denen, die keine Vorurteile gegen die Neger, die Bibel und die Mission hegen, haben aufrichtig behaupten können, daß die Eingeborenen keine Idee von Gottes Existenz haben. Es kommt daher, daß sie außer Stande gewesen sind, die Eingeborenen in verständlicher Weise zu befragen, weil sie nicht fließend mit den Schwarzen sprechen können oder einen geeigneten Dolmetscher entbehren oder mit ihrer Weise zu denken und zu reden nicht vertraut sind. Anderseits antworten die Eingeborenen, nach ihrer Natur und durch ihre Ungewohnheit analytisch zu denken, unbestimmt, nach der Eingebung des Augenblickes[8]) und oft so weit möglich in einer Weise, mit der sie dem Fragenden gefällig zu sein glauben." Nassau vermutet, daß, wenn man einen Eingeborenen fragte: „Kennst du Nyambe", würde er wahrscheinlich antworten: „Nein was können wir wissen. Ihr seid weiß, Ihr seid Geister, Ihr kommt vom Dorfe des Nyambe, Ihr kennt alles über ihn[9]."

Ich füge die ähnliche Beobachtung von Leo Frobenius hinzu:[10]

„Wenn der Gelehrte, der in das fremde Land zieht unter Leute, die er nicht versteht, in eine Welt, die nicht die seine ist, so ist es natürlich, daß er das nicht findet, was er kennt, was er gedacht hat. Und wenn die Schöpfung jener nur in andere Farben gekleidet ist, es wird ihm schwer fallen, seine eigenen Ideen in diesem Maskenanzug wiederzuerkennen. Daher haben viele Gelehrte und Reisende erklärt: ‚Die Leute haben keine Religion'."

Es kann einem ganz unheimlich zu Mute werden, wenn man das Ergebnis der Untersuchungen liest, die zwei der zur Zeit am besten geschulten und hervorragendsten Anthropologen der Gegenwart in erster Linie vorgenommen haben: J. Marett in Oxford und Pater W. Schmidt in Mödlingen. Marett benutzte die Gelegenheit und fragte eine Gruppe von Pygmäen aus, die in Olympia in London im Winter 1906/07 gezeigt wurde. Der Häuptling Bokane gab ihm durch den Dolmetscher wertvolle Auskünfte über eine Art unpersönlichen Kraftstoffes, Oudah, der ganz ausgezeichnet zu Maretts geliebter Minimalbestimmung der Religion, Mana-Tabu, stimmt.[11] Pater W. Schmidt, überdies ein

[8]) Vgl. Lafiteau, Moeurs des sauvages américains II, 430. (s. Anm. 5.)

[9]) R. H. Nassau, Fetichism in West Africa. London 1904. S. 33. Nyambe oder Nzambi ist der westafrikanische „Urheber", über den wir im 4. Kapitel näher handeln werden.

[10]) Die Weltanschauung der Naturvölker, S. 388.

[11]) Vgl. darüber Kap. III. R. R. Marett, The Treshold of Religion. London 1909. S. 100f.

hervorragender Kenner der australischen und indonesischen Sprachen, fragte selbst einen Papua, namens Bonifacius, von der Karesau-Insel. Der kleine Mann erzählte ihm von Wonekau, der im Himmel wohnt, aber keine Tempel hat und nicht bildlich dargestellt wird — eines jener Wesen, wie wir sie im 4. Kapitel beschreiben werden, und das von Schmidt als ein Beweis für ursprünglichen Monotheismus gedeutet wird.[12] Es ist erfreulich, daß ein Jeder in den Erscheinungen das herausfindet, was seine Theorien bestätigt.

Könnten wir in die religiöse und magische Anschauungsweise der Primitiven eindringen, so ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß wir mit ihr die Kindheit der Kulturreligionen und die Urzeit der Religion überhaupt kennen. Schwerwiegende Gründe berechtigen uns, die heutigen Primitiven zur Beleuchtung der vorgeschichtlichen Stadien der Religion zu benutzen, auch wenn wir es nicht wagen, mit Pater W. Schmidt[13] in den Pygmäenvölkern, besonders in den Australiern „die treuesten Abbilder unserer ersten Vorfahren, unserer ersten Eltern" und ihrer Religion zu sehen. Die Urgeschichte bestätigt, soweit sie irgend zurückreicht, die Annahme der vergleichenden Religionswissenschaft. Denn sie zeigt nicht nur, daß die materiellen Verhältnisse der Kulturvölker einst denjenigen der jetzigen Primitiven sehr ähnlich waren, sondern auch, so weit Andeutungen geistigen Lebens erkennbar sind, daß die Vorstellungen der Kulturvölker auf eine Anschauung zurückgehen, die der uns bei den Naturvölkern bekannten entspricht. Es kommt hinzu, daß unzählige Gebräuche und Gedanken sowohl in der geschichtlichen Ausgestaltung der Kulturvölker und ihrer Literatur wie in dem in ihrer Mitte fortlebenden Volksglauben ihren besten Kommentar in der primitiven Kultur finden. Doch muß die größte Vorsicht angewendet werden, wenn wir von der jetzigen Primitivität Schlüsse auf die Vorgeschichte und die Anfänge der Religion ziehen. Denn die Naturvölker haben ebensoviele Jahrtausende wie wir hinter sich, während derer sie nicht stehen geblieben sind, sondern sich in der einen oder anderen Richtung verändert haben. Wenn wir von den Wedda lesen, die sich jetzt in einer Zahl von ungefähr Zweitausend in Ceylons Wäldern verbergen, aber Anfänge des Ackerbaues haben, so fällt es uns schwer,

[12] W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. § 448, in den Denkschriften der Kais. Akad. der Wissensch. Phil.-hist. Klasse LIII. Wien 1910.

[13] W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. (Studien, herausgeg. von F. v. Luschan.) Stuttgart 1910.

zu denken, daß ein Teil von ihnen im 16. Jahrhundert eine politische Organisation besaß und daß einer ihrer bedeutendsten Häuptlinge, der jetzt göttlich verehrte Panikhi, seinerzeit ein hohes Staatsamt inne hatte. Noch vor 50 bis 60 Jahren hatten die Hottentotten eine mächtige Stammesorganisation mit festen Institutionen und einem starken Stammesbewußtsein. Es ist immerhin noch weit von solchen einzelnen Fällen zu der Vermutung, die Lady Lugard für die afrikanischen Völker aufstellt: „Wir werden unsere Ansichten über die schwarzen Völker von Grund aus revidieren müssen, und die, die heute leben eher als verkommene Repräsentanten einer nahezu vergessenen Periode denn als Anfänger einer zukünftigen Entwicklung zu betrachten haben.“ [14] Aber ihre Worte enthalten doch eine heilsame Warnung vor dem evolutionistischen Schematismus, der einer gradlinig fortschreitenden Entwicklung zu Liebe der Wirklichkeit Gewalt antut oder es verschmäht, sie ernsthaft kennen zu lernen. Auch die von C. H. Moore ausgesprochene Skepsis, wir könnten viel aus den jetzigen niedrigsten Religionen lernen, darüber aber, was der Ursprung der Religion sei, könnten sie uns ebensowenig sagen wie die Sprachgeschichte über die ursprüngliche menschliche Rede uns aufklären kann, verträgt eine gewisse Modifikation. [15] Die Wissenschaft kann ihr Streben nicht aufgeben, den Anfängen nachzugehen, mit der Hoffnung, einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit in ihren Schlüssen über die Anfänge zu erreichen. Und in beiden Fällen leisten die Primitiven gute Dienste. Aber Warnungen sind nützlich gegenüber übereilten Schlußfolgerungen und vor der unwissenschaftlichen Übertragung von Vorstellungen und Verhältnissen über Zeit und Raum.

Die größte Schwierigkeit in unserer Aufgabe ist jedoch noch kaum genannt. Seltsamerweise ist nämlich die Wirklichkeit nicht um der Wissen-

[14] Lugard, unter dem Namen Flora L. Shaw, A tropical Dependency. S. 17. cit. nach A. C. Haddon, History of Anthropology. London 1910. S. 82. „It may happen that we shall have to revise entirely our view of the black races, and regard these who now exist as the decadent representation of an almost forgotten era, rather than as the embryonic possibility of an era yet to come.“

[15] Moore in Haddon, a. a. O. S. 140. „The Australian black or the Andaman Islander is separated by as many generations from the beginning of religion as his most advanced contemporaries; and in these tens or hundreds or thousands of years there has been constant change, growth, and decay — and decay is not a simple return to the primal state. We can learn a great deal from the lowest existing religions, but they cannot tell us what the beginning of religions was, any more than the history of language can tell us what was the first human speech.“

schaft willen da. Die Erkenntnis will sich Klarheit über die Dinge verschaffen, und das geschieht dadurch, daß sie zu dem in Beziehung gesetzt werden, was wir zuvor schon wissen oder denken. Wie schon hervorgehoben, geht das nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit vonstatten. Diese Gewaltsamkeit hat in der Geisteswissenschaft ein ganz anderes Aussehen als in der Naturwissenschaft. Infolge der Ungleichartigkeit des Inhalts wie der Aufgaben macht sich die Begrenzung des Erkenntnisvermögens auf ungleiche Weise bemerkbar. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß die Wirklichkeit in beiden Fällen zu kurz kommt. Es kann wohl fraglich sein, wo wir der Wirklichkeit der Natur näher sind, in dem konkreten Reichtum der Sinneseindrücke, oder in dem Bild, das die theoretische Bearbeitung der Wissenschaft zu stande bringt. In der Geisteswissenschaft stellt sich die Schwierigkeit anders. Hier gilt es nicht, Sinneswahrnehmungen zu untersuchen. Sondern der Stoff der Untersuchung ist die Idee selbst. Mit oder gegen unseren Willen leben wir in der geistigen Welt, die unsere Kultur geschaffen hat. Und wie diametral entgegengesetzt wir unsere gegenseitigen Anschauungen empfinden mögen, so leben wir doch ungefähr in der gleichen Zeit. Gewiß ist, daß wir die gleiche Sprache reden. Der Inhalt und Assoziationskreis des Wortes schafft eine Gemeinsamkeit, die wir über alle Gegensätze hinweg erst dann zu bemerken beginnen, wenn wir ernsthaft versuchen, uns in eine ganz andere Zeit und Kulturwelt einzuarbeiten. Ein einziges Wort aus einer primitiven, barbarischen oder uns fremden Kultur birgt für uns Geheimnisse, die wir niemals vollständig ergründen können. Wir übersetzen es wohl und bringen eine Art Lexikon zu stande, worin die armen fremden Vorstellungen unverstanden, scheinbar unterworfen, in Wahrheit aber oft aufrührerisch, unter dem Zwange unserer westeuropäischen Kategorien des beginnenden 20. Jahrhunderts stehen. Eine so tyrannische Kolonisation begründet keine wirkliche Beherrschung. Aber was anderes ist denn zum großen Teil unser Wissen über den geistigen Gehalt eines fremden Volkes oder einer vergangenen Kulturperiode? Bald ist die eine, bald die andere Kategorie im Wege. Die exotischen Erscheinungen sollen sich darein finden, unter der einen oder anderen Rubrik der allgemeinen Schaulust ausgesetzt zu werden. Das alles geschieht zur Bequemlichkeit der Wissenschaft; aber die Wirklichkeit ist beschwerlich und widerspenstig. Wir wollen die Vorstellungen einer vergangenen oder fremden Kultur mit unserer Logik unter einen Hut bringen. Die Wirklichkeit gibt niemals die unangenehme Forderung auf, daß wir statt dessen aus uns selbst

heraus treten und versuchen sollen, uns wenigstens annähernd – vollkommen geht es nicht – in ihren Geist einzuleben.

Das ist die Schwierigkeit, die wir oben hervorgehoben haben. Aber nun kommt dazu noch das Bedürfnis der Erkenntnis, zu generalisieren. Haben wir glücklich einige Ahnung von einer einzelnen primitiven oder vergangenen Kultur, so kennen wir darum noch nicht die anderen, mit ihr in gewisser Weise analogen. Denn die Wirklichkeit ist hier wie überall konkret und individuell. Ist es mir geglückt, mir über die Vorstellungen der „Macht", der Mächte und Seele in Westafrika klar zu werden, so folgt daraus noch keineswegs, daß ich auch nur das Geringste weiß von der Weise wie die Madagassen oder Malaien diese Dinge ansehen. Den größten Gewinns hat die Forschung von streng begrenzten Monographien gehabt, die von innen heraus gearbeitet haben. Gründliches Zusammenleben in Gespräch, Arbeit, Handel und Wandel, oder, wenn die Menschen, die dachten und handelten längst vermodert sind, mittels der Literatur, hat nach und nach einiges von dem Geheimnis des fremden oder toten Geistes verraten. Am aufschlußreichsten sind Beschreibungen, wenigstens wenn der Beschreibende vor seinen mitgebrachten Vorurteilen auf der Hut ist, und solange er davon absteht, zu erklären und in geläufige religionswissenschaftliche und ethnographische Kategorien einzuordnen. Der nachfolgende Versuch zu einer Orientierung beruht auf vieljährigem Studium solcher Schilderungen, wo ich keinen Zugang zu den Texten und direkten Aufzeichnungen aus vergangenen Zeiten oder neuzeitlicher „Primitivität" gewinnen konnte. Eigentlich sollte also die Kultur- und Religionswissenschaft sich allein monographisch betätigen.

Ich bin mir im folgenden zweier Dinge wohl bewußt, einmal wie sehr die angewandten Grundbegriffe ineinander übergehen, wie Seele, Geist, Macht, Fortschritt, Übermenschlichkeit, Ursprungswesen, in einander fließen können, und wie sehr Saft und Kraft und Geist aus Wort wie Mana, Hasina, Brahman, Hvarenah, Orenda, „Macht" zu verschwinden drohen, wenn wir unsere modernen Ausdrücke dafür einsetzen, anstatt uns mit einer breit von allen Seiten ansetzenden und eingehenden Beschreibung der Fälle und Verbindungen zu begnügen, in denen die fragliche Vorstellung etwas von ihrem Wesen enthüllt. Und ferner sehe ich wie unübersehbar das Heer von Abweichungen und Nüancen ist, das unter den Ausdrücken Animismus oder Tabu oder Mana oder Urvater zusammengefaßt wird. Die Vorstellung vom Leben, seinen Kraftquellen, Sammlungspunkten und seiner Wirkungsweise im Menschen

hat sich nicht überall gleichmäßig entwickelt. Man kann kein Gleichheitszeichen setzen zwischen dem *ba* der Ägypter, der Psyche der Griechen, dem *nêfesch* der Hebräer; und ebensowenig zwischen dem *mana* der Südsee, dem *manitu* oder *wakanda* der Indianer und der *hamingja* der Skandinavier.

Dennoch dürfte eine Aufgabe, wie ich sie mir gestellt habe, ihre Notwendigkeit haben, und kann nicht bis zur Götterdämmerung verschoben werden. So sicher der Mensch trotz aller Ungleichheit immer Mensch bleibt, und die Natur auf diesem Planeten trotz aller Ungleichheit Natur, so gewiß weist seine Reaktion auf das Dasein, und seine Ahnungen und Gewißheit über das Übermenschliche, im Verlauf der Entwicklung gewisse typische Züge auf, die die Wissenschaft notwendig anzeigen muß. Die Auffassungen über sie sind ständig zu revidieren, aber man kann sie nicht bei Seite lassen.

Ich kann demnach die Wahrheit folgender Worte P. Ehrenreichs nicht bestreiten, welche mir vor Augen kamen, als diese Untersuchung beinahe beendet vorlag. „Die Frage nach dem Ursprung der Gottesidee und dem Verhältnis der Gottheiten der niederen und höheren Kulturen zueinander, sowie überhaupt nach der Entwicklungsreihe, die von den ersten Anfängen bis zum Gott der Offenbarungsreligionen führt, ist die schwierigste der Religionsgeschichte überhaupt!“ [15] Die Schwierigkeit der Aufgabe darf doch nicht verhindern, daß wir uns an sie von der einen oder der anderen Seite heranwagen und der Vorgeschichte der Gotteserkenntnis und ihrer Entwicklung ein wenig näher zu kommen versuchen.

---

[16] P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre Grundlagen. Leipzig 1911. S. 74.

Kapitel 2.

Der Animismus. Belebung und Beseelung.

Als Edward B. Tylor 1867 in einer Vorlesung in der „Royal Society“ in London den Terminus Animism, Animismus, einführte, legte er den Grund zu einer Betrachtungsweise, die als wissenschaftliche Hypothese eine seltene Lebenskraft gehabt hat[1]. Ihre bedeutsamste Weiterbildung hat die Seelentheorie in Wilhelm Wundts großzügiger Synthese der modernen Religionswissenschaft erfahren, wo namentlich der Unterschied zwischen der Körperseele, d. h. der in einem oder mehreren Körperteilen befindlichen Seele oder Seelenkraft, und der mehr oder weniger freien Seele von Wichtigkeit ist[2]. Denn seine Beschreibung der Körperseele nähert sich den neueren Erkenntnissen von der im nächsten Kapitel zu besprechenden primitiven Machtvorstellung. Doch dürfte der Name Seele wie ich zeigen werde, hier eine irreleitende Bezeichnung für „Macht“ sein. Als die verbreitetsten Vorstellungsformen für die freie Seele hat Wundt den Atem und den Schatten (oder das Bild) angenommen, deren Schicksal und Entwicklung er nachgegangen ist, und welche tatsächlich sehr verbreitet sind. Ist nicht z. B. Wau-wu, das die Australier bei Cap Bedford für etwas Unsichtbares beim Menschen und für das Innere einer Sache brauchen, geradezu eine onomatopoetische Nachahmung des Atems[3]. Der Schatten wird allgemein als etwas Merkwürdiges angesehen. Die Zulus sagen von einem Menschen, der

[1] “It is clear that this childish theory of the animation of all nature lies at this root of what we call mythology. It would probably add to the clearness of our conception of the state of mind which thus sees in all nature the action of animated life and the presence of innumerable spiritual beings, if we give it this name of anismism instead of fetishism.“

[2] W. Wundt, Völkerpsychologie. IV. Mythus und Religion. I, 2². Leipzig 1914. 3. 1909.

[3] W. E. Roth, in „North Queensland Ethnography Bulletin“. 1903. S. 17.

Respekt und Furcht einflößt: „Er hat Schatten“ [4]. So eng sind die Vorstellungen von Seele und „Schatten“ verknüpft. Die Dschagga am Kilimandscharo nennen die Ahnengeister „die Schatten der Verstorbenen“ [5], wie wir von einem „Schattenreich“ sprechen. Trotz der neueren Kritik bewährt sich noch immer die Theorie vom Animismus. Nur sind wir genötigt, erstens im psychologischen Verlauf, den das Wort „Animismus“ bezeichnen soll, verschiedene Stufen zu unterscheiden; zweitens die animistische Theorie durch andere Grundvorstellungen der Primitiven zu ergänzen, die sich nicht aus ihr ableiten lassen.

Nur mit Vorsicht sind aus der Kinderpsychologie Schlüsse auf das primitive Denken zu ziehen. Aber wenn ein Kind morgens die Blumen und Erbsen im Garten begrüßt: „Guten Morgen, habt ihr gut geschlafen?“ oder wenn ein anderes Kind trotz des Umganges mit schulweisen Geschwistern und Eltern die Vorstellung ausgebildet hat, daß die Sonne um vom Westen, wo sie untergeht, nach dem Osten zu gelangen, wo sie wieder erscheint, dort drunten wohl ein Häuschen und ein Pferd hat [6], so bietet eine solche Denkweise zum primitiven Denken schlagende Parallelen. Alles wird als lebendig aufgefaßt. Diese Belebung von allem kann als „Animatismus“ bezeichnet werden zum Unterschied vom „Animismus“, der Beseelung in eigentlichem Sinne, die im primitiven Denken einen weiteren Schritt bedeutet hat. Ein Stein oder ein Gestirn kann als lebendes Wesen aufgefaßt werden, ohne daß man ihm eine Seele in Analogie zur menschlichen Seele zuschreibt oder in sie die Seele eines Verstorbenen oder irgend einen andern vorhandenen Geist verlegt. Die Naturgegenstände können belebt und durch Wesen in Tier- oder Menschengestalt erklärt werden, ohne daß eine Seelentheorie oder Animismus im eigentlichen Sinne vorliegt. Kinder kommen im allgemeinen nicht über den Animatismus hinaus, d. h. alles als lebend zu behandeln.

---

[4] Nach Mitteilung des Missionars Kempe vom 8. Nov. 1909. Das Wort „Schatten“ heißt *isitunzi* (Schatten = Wichtigkeit); *unesitunzi* = „er hat einen Schatten“.

[5] J. Raum, Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache. Berlin 1909. S. 334.

[6] Avis au lecteur, oder vielmehr der mythologischen Erklärungsmethode, die das Zugtier oder das Boot der Sonne auf ihrer sichtbaren Fahrt über den Himmel anwendet, was in der Tat sekundär ist, anstatt auf die nächtliche, unsichtbare, rätselhafte Versetzung von Westen nach Osten. Mit welcher Miene hat mich die Kleine angesehen, als ich fragte, ob sie das Pferd der Sonne gesehen hätte und ob es jetzt den Sonnenwagen zog. Ach, was für eine Dummheit. Nein, nachts fährt die Sonne mit ihrem Pferde

Auch die Naturvölker sehen lange in den Gegenständen lebende Wesen, die sie sich in Tier- oder Menschengestalt vorstellen ohne ihnen eine Seele zuzuschreiben. Es bieten sich hier vier Möglichkeiten, die auch alle vier reichlich nachweisbar sind. 1) Das Naturding kann als lebendig aufgefaßt werden — ohne daß man ihm eine Seele zuschreibt. 2) In Analogie zu der entwickelten Psychologie des Seelenglaubens kann man in ihnen weiter eine Seele vom Körper unterscheiden, wie jeder Mensch eine Seele — oder mehrere Seelen — besitzt. Eine andere, vielleicht frühere, primitive Erklärung ist, daß die Seele eines mächtigen Verstorbenen oder ein unbekannter Totengeist in dem Baum oder im Krokodile haust. 3) Hat aber der lebende Mensch eine Seele, so muß auch jedes lebende Wesen, jeder Naturgegenstand, die Gesamtheit, kurz alles seine eigne Seele haben. Der voll ausgebildete Animismus besagt, daß jedes göttliche Wesen, jeder Mensch und jede Sache ihren Ka, ihre Fravaschi, ihr Atua — oder wie die „Seele" sonst in den verschiedenen Sprachen heißt — haben. Es ist ein gewöhnlicher Fehler, eine derart ausgebildete Seelenlehre der primitiven Anschauungsweise im allgemeinen zuzuschreiben. Die Dingseelen und Tierseelen, ihrer Entstehung nach sekundär gegenüber der Menschenseele, haben sich auch im Laufe der Entwicklung als weniger lebenskräftig erwiesen. 4) Endlich braucht der Geist wie die Seele, die einen Gegenstand belebt, weder die Seele eines Toten noch die eigene Seele des Gegenstandes zu sein, sondern kann ein anderer freischwebender Geist, etwa ein Waldgeist oder Wachstums-Dämon sein, der zufällig darin Wohnung genommen hat. Eigentümlich ist es, wie reich die Vorstellung von Naturgottheiten entwickelt sein kann, ohne mit der Seelenlehre oder mit Beseelung etwas zu tun zu haben. In seinem kürzlich erschienenen, als religionsgeschichtliche und ethnographische Quellenschrift mustergiltig angeordneten neuen Bande der Nayaritexpedition behauptet K. Th. Preuß[7], daß die Cora-Indianer die Seele nicht kennen. Doch besitzen diese im Westen des jetzigen Mexiko wohnenden Stämme eine sehr ausführliche und in Gesängen und Legenden ungewöhnlich reich belegte und verwickelte Naturmythologie, welche mit der altmexikanischen Kulturreligion einige Verwandtschaft verrät. Aber mit „Animismus" scheint man weder gegenüber den vergötterten Tieren und Pflanzen, noch bei den höheren Naturgottheiten Sonne, Mond und Morgenstern, weiter kommen zu können, da nach dem ungemein befähigten Beobachter die Unterscheidung der Seele diesen Stämmen abgeht. Die

[7] K. Th. Preuß, Die Nayarit-Expedition. Bd. I. Leipzig 1912. S. LIII.

„Alten", d. h. die Schamanen, treten während der Zeremonien als Gottheiten, als Darsteller der Naturgottheiten auf. Aber das besagt nach Preuß nicht, daß der Geist in den Medizinmann hineinfährt. Zu fragen, inwieweit der Gott von dem Darsteller Besitz ergriffen, ob dessen Geist in ihn gefahren ist, und dergleichen mehr — entspricht nicht den Ideen der Indianer. Wir Modernen brauchten zu all dem von jeher eine Theorie. Und da bot sich bequem der Animismus, dem zufolge z. B. die menschliche Seele im Traum die weitesten Fernen aufsuchen und ungesehen die merkwürdigsten Dinge verrichten kann. Ebenso kann sie nach dem Tode in Tiere und allerhand Objekte einfahren. Das ist unstreitig in vielen Fällen bewiesen. Was Wunder, daß wir uns eine Religion ohne Seelen und ohne nach deren Vorbild sich entwickelnde Geister und Götter garnicht vorstellen können, und daß jeder Forschungsreisende von Seelen redet, auch wo er ein irgendwie äquivalentes Wort dafür garnicht gebildet hat. Wir sehen jetzt, daß eine derartige eines geschulten modernen Philosophen würdige Theorie den Primitiven bei der Entstehung ihrer Götter im wesentlichen ganz fern gelegen hat. Auch bei den Cora haben ihre Gedanken über die Toten nicht das Geringste mit ihrer Naturreligion zu tun.[8] „Einen Ausdruck für die Seele haben aber die Cora überhaupt nicht." Man fragt sich indes beim Lesen von Preuß' Einleitung, ob nicht doch wenigstens ein Ansatz zu einem Seelenbegriff in ihren Ausdrücken für die Toten vorliegt.

Wie dem auch sei, es ist kaum ratsam über die Möglichkeiten des primitiven Denkens wenigstens mit einem in dieser, uns fast unmöglich gewordenen Kunst des Nachlebens der primitiven Denkweise zu seltener Virtuosität gelangten Forscher wie Preuß zu rechten. Jedenfalls besitzen wir in diesen neuen Zeugnissen von den Cora-Indianern noch eine besonders beweiskräftige Bestätigung der nicht unwichtigen Tatsache, die ein aufmerksamer Beobachter häufig feststellen kann, daß nämlich der Animatismus viel leisten kann, sogar eine ganze reiche Mythologie entwickeln kann, ohne daß von einer Seelentheorie eigentlich die Rede ist. Preuß schreibt: „Die Seele heißt *muitšix*, d. h. „der Tote", die bei Nachtzeit als schwarze, seltener als weiße Menschengestalten, auch als Tiere, z. B. Hunde oder Feuerkugel oder in einer andern, nach allen

[8] Etwas doch, nach den unmittelbar folgenden Ausführungen des Verfassers: „Nur die letzten beiden Generationen ruft man noch persönlich als Vermittler bei den oberen Gottheiten an. Dann werden sie lediglich ein Akzidenz zu der Unmasse der niederen Naturgottheiten".

Seiten Licht verbreitenden Gestalt dem Menschen erscheinen. Eulen und Fliegen verkörpern ebenfalls die Toten." Eine Art von Zusammenhang findet somit zwischen dem Menschen und seiner Erscheinung nach dem Tode als Tier oder in einer sonstigen Erscheinungsform statt. Man fragt sich, ob ein solcher Zusammenhang ohne eine gewisse Vorstellung von einer aus dem Menschenkörper übernommene oder in einer neuen Behausung weilenden „Macht" oder „Seele" möglich ist. Freilich beweist die Existenz nach dem Tode, ja sogar die „Seelenwanderung", bei den Primitiven nicht mit Notwendigkeit einen wirklichen Seelenglauben.

Ich kann die Frage vom Verhältnis des nach dem Tode des Menschen Fortlebenden zu dem lebenden Menschen nicht berühren ohne eine Beobachtung zu erwähnen, für die ich, nachdem ich sie zuerst gemacht hatte, immer neue Bestätigungen gefunden habe. Nicht nur sogenannte Naturgeister, Naturgötter, Wachstumsdämonen usw. sind festzustellen, ohne daß augenscheinlich eine Seelentheorie dabei mitgewirkt hat. Ich gehe noch einen Schritt weiter. Nicht einmal die Vorstellung von der Existenz der Toten und ihre Verehrung, der überaus verbreitete Ahnenkultus, setzt mit Notwendigkeit eine wirkliche Seelentheorie voraus. Was existiert nach dem Tode? Die Thonga oder Ba Ronga nördlich vom Zululand würden nach Junods Vermutung: der Schatten, *shitjhuti*, sagen. Wenigstens kann man nur vom Schatten eines Verstorbenen, nicht vom Schatten eines Lebenden träumen. Aber die Ahnen, denen ein Kultus erwiesen wird, heißen nicht Schatten, sondern *shikwembu*. Das ist der vergötterte und verehrte Tote. Viele Eingeborene stellen die beiden zusammen und behaupten, daß die *shitjhuti shikwembu* werden. Bei den Thonga scheinen alle Toten verehrt zu werden, was ja nicht überall der Fall ist. Der Dschagganeger, dessen Mitteilung J. Raum in seiner Grammatik der Dschaggasprache wiedergibt, äußerte sich ohne Zögern in dieser Richtung. „Was sind die Ahnengeister für ein Ding? Es sind die Schatten der Verstorbenen, und zwar hießen sie deswegen so, weil sie keine Knochen haben. Von Gestalt aber sind sie wie ein Lebendiger, nur daß keiner von jemandem hier bei den Lebenden umfaßt werden kann. Auch wenn der einen sieht, in einem Nu ist er verschwunden. Es gibt auch solche, die alte Männer sind, andere sind ausgewachsene Männer, andere sind Frauen und andere Kinder." Wir hören, wie weit entfernt der Dschagga davon ist, sich den fortlebenden Toten als eine schon zu seinen Lebzeiten in seinem Körper wohnende und jetzt freigewordene Seele vorzustellen. In Kongo heißt nach Laman der Totengeist *nkuju*. Das Wort kann sekundär auch Dämon heißen. Es ist wohl zu unterscheiden

vom Lebensprinzip, *nzallu*, und vom Atem, *moela*, die beim Tode den Körper verlassen. Gehen wir weit vom Kongogebiet nach einem anderen Weltteil, so finden wir unter den Batak auf den Sundainseln den Namen *begu* für das einzelne Seelenwesen, das nach dem Tode existiert und das nicht mit der Lebenskraft, dem Seelenstoff der Lebenden, *tendi*, zu verwechseln ist. Auch auf Malakka unterscheidet Kruijt den fortlebenden Totengeist von *sumangat*, dem Stoffe, der dem Menschen sowohl als dem Reis Kraft und Leben verleiht. Soweit ich ermitteln kann, spielt *begu* während des Lebens eigentlich keine Rolle. Man stellt sich den Glauben der Primitiven an das Fortleben nach dem Tode etwa folgendermaßen vor: Im Menschen gibt es einen leichteren, weniger materiellen Bestandteil, der sich frei bewegen kann, in dem das Leben steckt, und der sich aus dem sterbenden Körper entfernt, um sodann weiter zu existieren. Freilich weiß man von einem Lebensatem oder einem Lebensgeist, der den Körper beim Tode verläßt. Aber soweit ich finde, ist es nicht der, der nach dem Tode als Einzelwesen fortlebt, sogar vielleicht Verehrung erheischt. Platon hat die Herleitung der Unsterblichkeit aus der Natur der Seele am genauesten ausgeführt am Ende des Phädon. Die verschiedenen Teile des Menschen verfallen und sterben je nach ihrer Haltbarkeit. So dauern die harten Teile länger als die weichen. Die Knochen sind beinahe unsterblich. Aber wirklich unvergänglich ist nur die Seele. So scheint allerdings die allgemeine Überzeugung von einer Fortsetzung der Existenz nach dem Tode nicht entstanden zu sein. Denn dann müßte man erwarten, daß das Fortlebende die Seele des Lebenden wäre, was, soweit ich ermitteln kann, garnicht die Regel ist. Preuß konnte bei den Cora-Indianern keinen Seelenglauben entdecken. Wohl aber wissen sie von dem *muitšix*, den fortlebenden Toten. Ich stelle daher fest, daß sogar die Fortdauer der Dahingeschiedenen nicht notwendig aus dem Seelenglauben hergeleitet ist, sondern andere Gründe haben muß als die Entdeckung einer Seele bei dem Lebenden. Diese Gründe interessieren uns weniger in diesem Zusammenhange. Wir haben schon erwähnt, daß ein Toter sich im Traum oder sonst dem Lebenden zeigen kann. Ich komme auf meine alte Hypothese zurück, daß die Fortdauer der Gefühle von Liebe, Furcht usw. dem Toten gegenüber bei den Lebenden die Gewißheit seines Fortlebens erzeugt.

Ohne Zweifel geht der indische und griechische Seelenwanderungsglauben auf primitive Anfänge zurück. Aber von den ursprünglichen primitiven Anschauungen jener Kulturvölker besitzen wir keine literarische

Zeugnisse. Und was man allgemein „Seelenwanderungsglauben" unter den Primitiven nennt, ist eine Vorstellung, die mit der betreffenden Lehre in Indien und Griechenland keineswegs zusammenfällt. Die Primitiven schreiben bekanntlich dem Menschen mehrere „Seelen" zu. Eine von diesen, nicht ganz mit Recht von uns sogenannten Seelen, und zwar die vielleicht am häufigsten vorkommende, ist diejenige, die nach dem Tode fortlebt. Sie ist identisch mit dem Toten selbst nach den Hinscheiden. Es kommt — wie wir gesehen haben — vor, daß dieses Wesen erst nach dem Tode überhaupt benannt wird, während des Lebens spricht man nicht davon. Diese Wesen spielen während des Lebens keine Rolle. Erst nach dem Tode wird der Mensch mit derartigen Namen bezeichnet. Ähnlich scheint das auch ursprünglich mit dem ägyptischen *ka* und der altiranischen *frawaschi* der Fall gewesen zu sein.

Aber das Bemerkenswerte ist nun, daß, wenn überhaupt eine Verbindung zwischen dem Toten und dem Lebenden besteht, die man Seelenwanderung nennen könnte, und die bei den Primitiven den Charakter hat, daß etwas von dem Verstorbenen in einen Nachlebenden oder in ein nach seinem Tode geborenes Kind übergeht und fortwährt, damit, soweit ich sehe, in der Regel nicht das fortlebende Einzelwesen oder die Totenseele gemeint ist. Von einer Wanderung der Seele in eigentlichem Sinne kann man demgemäß bei den Primitiven nicht reden. Vielmehr besteht die Seele des Toten als ein Wesen für sich unter den Geisterscharen, während etwas Anderes von dem Toten in einen neuen Körper eingegangen ist. Was ist dieses Andere? Bei den Batak heißt es, wie wir sahen, *tendi* oder *tondi*, auf Malakka *sumangat*, wohl zu unterscheiden von dem individuellen Totengeist. Mit Recht hebt Kruijt es als bedeutsam hervor, daß der Kraftstoff oder Lebensstoff, *sumangat*, bei den Menschen denselben Namen trägt wie bei dem Reis. Die Tschi-neger nennen die Kraft *kra*. Sie war in den Vorfahren und kommt immer bei neuen Mitgliedern des Stammes wieder, und sie ist von dem Totengeist *srahman* genau zu unterscheiden. Mehr oder weniger deutlich kann man in vielen Fällen eine analoge Unterscheidung machen. Was in neue Körper von Menschen oder Tieren oder Pflanzen eingeht (vgl. „Einst o Wunder! entblüht auf meinem Grabe eine Blume der Asche meines Herzens", Matthisson, Adelaide), ist vielmehr eine Art von Kraftkapital, das oft als ein Eigentum des Klanes oder der Familie betrachtet wird, und da die Tüchtigkeit mit dem Namen zusammenhängt, durch den Namen neuen Individuen des Geschlechts verliehen wird.

Seelenwanderung im indischen und griechischen Sinne, in der die

Einzelseele wirklich mehrere Existenzen durchwandert, stellt somit, wenn die primitive Vorstellungsweise der Inder und Griechen der Anschauung unserer heutigen Primitiven analog war, was freilich z. B. durch die Anwendung des θυμός, des μένος, der Psyche bei Homer nahe gelegt wird [9], nicht eine einfache Fortsetzung des primitiven Glaubens, sondern vielmehr eine eigentümliche Weiterbildung desselben dar. Das was man sehr uneigentlich den Seelenwanderungsglauben der Primitiven nennt, berührt sich vielmehr mit dem in unsrem nächsten Kapitel zu erörternden Vorstellungskreise und braucht keine Seelenlehre in eigentlichem Sinne vorauszusetzen.

Es ist auch kein Animismus, wenn ungebildete Chinesen, wie man versichert, das lebende und treibende Wesen sehen wollen, das im Automobil steckt, oder wenn kindischer Sinn gerne danach forschen möchte, wer im Grammophon eigentlich spielt und singt.

Man hat jedenfalls den Animismus allzusehr mit der Seelentheorie identifiziert. In Tylor's ältester Definition des Animismus ist eigentlich nur von der Belebung der Natur die Rede [10]. Er unterscheidet darin „die Wirkung seelischen Lebens in der Natur" und „die Gegenwart unzähliger mächtiger geistiger Wesen" in der Natur. Auch diese zweite Seite des sogenannten Animismus ist von dem Seelenglauben vernachlässigt worden. Die Geister, die die Natur beleben, brauchen nämlich wie bemerkt nicht Seelen zu sein und sie brauchen auch keine feste Verbindung mit einem Naturgegenstand zu haben. Mary Kingsley schreibt: „Es gibt in der Religion der Westafrikaner einen beträchlichen Prozentsatz von in Körpern hausenden Geistern, aber noch größer ist die Anzahl von Geistern, die keinen materiellen Wohnsitz haben, oder die einen solchen nur zufällig einnehmen" [11]. Nicht ohne Grund wollte Andrew Lang diese Art von Animismus "All-alivism" (alles ist lebendig) nennen [12].

Aber der Animismus kann sich unter verschiedenen Umständen sehr ungleich entwickeln. Es gibt ja auch primitive Völker mit einer sehr entwickelten Seelentheorie, mit mehreren Seelen im Menschen, die verschiedene Aufgaben haben. Sobald man im Menschen eine Seele oder

[9] Siehe unten Kap. 3.

[10] Oben S. 10 "The animation of all nature" braucht nicht gerade „Beseelung" in eigentlichem Sinne, sondern „Belebung" zu heißen.

[11] Mary Kingsley, Westafrican Studies. London 1899. S. 98.

[12] A. Lang, Myth, ritual and religion (und an anderen Orten). Vgl. T. Witton Davis, Magic, divination and Semonology. London 1898. S. 10.

mehrere Seelen erkannt hat, liegt es nahe, in analoger Weise auch Tiere, Pflanzen und tote Gegenstände mit Seelen auszustatten. Das heißt Animismus im eigentlichen Sinne, von *anima, animus,* „Seele", „Geist", zum Unterschied vom Animatismus, von *animatus,* „belebt", „lebendig". In weiterem Sinne und in der gewöhnlichen Redeweise umfaßt „Animismus" diese beiden, wissenschaftlich sehr wesentlich verschiedener Vorstellungen. Ein ausgezeichnetes Beispiel gibt Ägypten mit seinem „*ka*" und seiner „*ba*". Das erstere hatte man im allgemeinen als Doppelgänger aufgefaßt, ein anderes, feiner – materielles Ich neben dem massiven Körper, das zu Lebzeiten frei in des Menschen Nähe haust, nach dem Tode aber im Grabe wohnt, das „Ka's Haus" genannt wird. Es ist übrigens sonderbar, daß man den Namen ohne weiteres als Zeugnis hingenommen hat. Nichts kann doch einleuchtender sein, als daß, was ins Grab gelegt wird, in erster Reihe der Körper ist, die Mumie, nicht aber sein „Doppelgänger", angenommen selbst, dieser begleite den Menschen, zu dem er gehört, auch im Tode. Maspéro's mit französischer Klarheit formulierte Analyse, die er in einem Vortrag in der Association scientifique de France im Jahr 1879 unter dem Titel: Histoire des âmes dans l'Egypte ancienne d'après les monuments du Musée du Louvre gab, ist in seinem berühmten „Etudes de mythologie et d'archéologie" abgedruckt. Er nennt Ka „le double", „gleichsam ein zweites Exemplar des Körpers von weniger dichter Materie als der körperlichen". Nach dem Tode taugte der der Körper nicht mehr länger als Wohnsitz des Ka. „Man konnte ihn ja verbrennen, zerstücken und die Stücken verstreuen". Darum stattete man das Grab mit Statuen aus, je mehr desto besser, dann hatte der Ka etwas zur Auswahl. Ging eine verloren, standen ihm noch andere Wohnsitze zur Verfügung, alle dauerhafter als der Körper. Der Ka war nun der Vertreter des Toten und empfing die pietätsvollen Huldigungen und Opfer der Überlebenden.

Diese Auffassung Maspéros ist allgemein angenommen und findet sich in den meisten Darstellungen wieder. Indessen sind auch einige Abänderungen und Einwände laut geworden, die erwähnt zu werden verdienen. In der neuen Auflage seiner „Ägyptischen Religion" hat Prof. Erman den Ka eine „gesondert lebende Kraft" genannt, die dem Menschen bei der Geburt verliehen wird; Ka wird nämlich oft „der lebende Ka" genannt. Ohne auf die Frage der Herleitung des Wortes „Ka" einzugehen, wozu mir die ägyptologische Kompetenz fehlt, weise ich darauf hin, wie gut eine solche Auffassung mit der Bedeutung

„Lebensmittel", „Unterhalt", Plur. kau, stimmt [13]. So viel muß zugegeben werden, daß der Ursprung dieses Ka-Wesens nicht in animistisch gedeuteten Träumen und Tod gesucht werden darf. Dazu fehlt jede leiseste Andeutung. Dagegen handelt es sich offenbar um die Kraft, die einen Pharao oder einen andern, nicht menschlichen Gott lebendig erhält. Dieses „Mana" stellte man sich in Ägypten nicht als Eigenschaft oder innewohnende Machtsubstanz vor, sondern personifizierte es zu einem Wesen außerhalb dessen, dem es zu Gedeihen und Leben verhilft. Ka gehört nicht allen Menschen zu, sondern nur den „Machthabern". Götter und Pharaonen besitzen Ka, Symbole übermenschlicher Kräfte. Was Sethe und Naville über die Identifizierung der Toten mit Osiris erwiesen haben, geschah auch mit Ka. Von der ausschließlichen Geltung für Pharaonen aus wurde die Vorstellung auch auf andere Menschen übertragen. Ka wird von königlichen Gebäuden ausgesagt, später auch von Privatpersonen. Doch findet sich ein derartiger Ka niemals abgebildet. Somit drückt das Wort „Doppelgänger" nicht das Wesen des Ka aus. Brede Kristensen hat Ka näher mit dem Individuum verknüpfen wollen und deutet ihn ganz einfach als eine Personifikation des Lebens selbst. Wenn die Könige „Herren über ihren Ka" genannt werden, bedeutet daß offenbar ungefähr dasselbe, als wenn sie „lebendig" genannt würden. Das es sich hier um eine Kraftquelle, nicht nur um eine animistische „Seele" handelt, liegt auch in G. Steindorffs Übersetzung in Bädekers „Ägypten" 1897 „ein Art Schutzgeist oder Genius". Aber, wie man hört, löst er an der Stelle den Ka ganz ab und faßt ihn nicht als einen Bestandteil des Individuums, sondern als ein Wesen außerhalb desselben. Näher ausgeführt wird diese Schutzgeist-Theorie in: "The religion of the ancient Egyptians" London 1905 und in einem Aufsatz in der Zeitschrift für ägyptische Sprach- und Altertumskunde 1910. Ka ist kein ätherisches „anderes Ich", sondern ein schützender Genius, der mit dem Menschen geboren wird, ihm unsichtbar durch das Leben folgt und seine Fürsorge für ihn auch nach dem Tode fortsetzt. Daß der Ka nicht bloß einen Bestandteil des Menschen ausmacht, ersieht Steindorff daraus, daß Ka mit dem Zeichen für Gottheit

[13] W. Brede Kristensen, Ägypternes forestillinger om livet efter döden. Kristiania 1896. S. 16ff. F. von Bissing, Versuch einer neuen Erklärung des Ka' in Sitzgsber. der bayr. A. d. W. 1911 schließt sich der gleichen Deutung an. Ka, Plur. kau, bedeutet Lebensmittel, Opfergaben. Ka bezeichnet das, was im Menschen auf Speise und Nahrung beruht, das Lebensprinzip, die Kraft im Menschen.

versehen wird. Ka ist also eine Gottheit. Dagegen könnte man einwenden, daß der Ka ja ursprünglich den Pharaonen eigen ist, die Götter und Götterssöhne sind. In den Tempeln zu Der el-Behri[14] und Luksor ist abgebildet, wie der königliche Ka vor dem Königskind geboren wird. Beweisend gegen die Zugehörigkeit des Kas zur Anthropologie ist auch nicht die Tatsache, daß er als Wesen für sich dargestellt wird, da ja auch Ba, die „Seele", in Ägypten als Vogel erscheint und vielerwärts auf diese oder andere Weise dargestellt wird. Indessen findet Steindorff keine Stütze für eine Zusammenstellung des Ka mit den Statuen des Toten in den Gräbern. Liest man die Texte in Maspéro's Aufsatz „De quelques documents relatifs aux statues des morts" aufmerksam durch, so steht in ihnen wirklich nichts Ausdrückliches darüber. Steindorff hat bewiesen, daß „dem Ka", Ka mit Dativzeichen, im Schluß von Wünschen für den Toten erst im mittleren Reich vorkommt[15]. Ka dürfte eine Umschreibung für den Toten sein, wie wenn man sagte „Ich trinke deinem Ka zu" und meinte „ich trinke dir zu". „Ka's Haus" kommt im ältesten und mittleren Reich recht selten vor. Der Ausdruck wird in der ältesten Zeit in der Regel dazu benutzt, einen Ort,

[14] E. Naville, The Temple of Deir el-Bahari. Vgl. A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique. S. 54. Auf dem Kongreß zu Leiden 1912, stellte A. Moret den Ka mit dem Falken, dem Totem des Pharaonenklans, zusammen, und wollte hierin den Ursprung des Ka sehen. Am ersten sollte man doch wohl an eine Art Analogie zu dem individuellen Totem denken. Ka wird mit dem König geboren, und wird dessen Schutzgeist (Actes du IV. Congrès international de l'histoire des religions. Leiden 1913. S. 91f.). Aber es bleibt dabei ein unerklärtes Rätsel, daß der Ka für alle Könige gleich ist, und daß er nicht als Tier erscheint. Der Versuch, in dem Ka ein Totem zu sehen, wurde von V. Loret in der Revue égyptologique XI. gemacht. Er ist dann von Moret aufgenommen worden, dessen Mitteilungen auf dem Kongreß zu Leiden sich abgedruckt finden in der „Revue de l'histoire des religions LXVII s. 181ff. Es liegt klar (s. 183), daß Ka zum mindesten in der ältesten Periode als Name für einzelne Personen auftritt, während, wie erwähnt, Ka in allen Perioden mit Pharaos Namen in Verbindung gebracht wird. Das Wort Totemismus faßt Moret in der Bedeutung, daß Ka eine „âme diffuse du clan primitif" sein soll, – eine Abstraktion, die schlecht zu der Tierverwandtschaft stimmt, die sonst Totemismus genannt wird. Aber es ist wichtig, daß auch Moret auf den sprachlichen Zusammenhang mit dem Wort für Lebensmittel Wert legt. Wie andre behält auch er das ägyptische Wort „Ka" bei, denn keine Übersetzung wird seinem schillernden Bedeutungskreis gerecht. Lebengebende und -erhaltende Macht scheint aber doch der Ausgangspunkt zu sein.

[15] G. Steindorff, Die Ka und die Grabstatuen. Zeitschr. f. äg. Sprach- und Altertumskunde 1910 (XLVIII). S. 152ff.

ein Dorf zu bezeichnen. Man fand es ansprechender von „Ka's Wohnung" zu reden, als von Tod und Grab. Ist also der Zusammenhang der Grabstatuen mit Ka zweifelhaft, so finden sich dafür authentische Abbildungen von Pharaos Ka schon von Sesostris III. ab, der der elften Dynastie angehörte. Hinter dem Pharao in königlicher Tracht steht eine kleine Figur, die ausdrücklich als sein Ka bezeichnet wird. Von der 18. Dynastie ab, wird das Bild von „dem lebenden Ka des Königs" äußerst gewöhnlich. Sein göttliches Wesen erkennt man noch deutlicher an Bart und Haar, die nach göttlicher Weise geordnet sind. Auf dem Bild umarmt der Ka den König Thotmes III., während der Gott Amon vor dem König steht. In den Pyramidentexten bittet man Atum seine Arme wie einen „Ka-Arm" um König Mernere und seine Pyramide zu halten, sodaß der Ka des Königs immer dort verbleiben könnte.

Auch Breasted[16] hat sich der Deutung des Ka als Schutzgeist angeschlossen. Er neigt dazu, die Rolle des Ka im Erdenleben auf ein Minimum oder noch weniger einzuschränken. Der Ka wird mit dem Prinzen geboren, um ihn nach dem Tode zu beschützen. Der Ka hatte seine Wohnung „vornehmlich, wenn nicht ausschließlich" in der künftigen Welt und wartete dort auf die Ankunft seines irdischen Begleiters. „Sterben" kann in den ältesten Inschriften heißen: „zu seinem Ka gehen". Wenn Osiris stirbt, „geht er zu seinem Ka". Mit der Inkonsequenz, welche religiösem Sprachgebrauch und Vorstellungen – besonders soweit sie das Leben nach dem Tode angehen – kennzeichnet, wird an einer Stelle in den Pyramidentexten das Wort „Himmel" hinzugefügt, obgleich er ja das Grab ist, das „Kas Wohnung" heißen kann; der Tote „geht zu seinem Ka, in den Himmel". In Breasteds Beispiel sehe ich jedoch kaum einen Anlaß, den Ka auf das künftige Leben einzuschränken, wenn er auch vorzugsweise in einer Daseinsform vorkommt, in die der Pharao erst nach dem Tode kommt. Aber es ist eben das künftige Leben, in dem die Hilfe des Ka nötig wird, dort „spricht er zu dem großen Gott im Namen des Toten"; er holt Speise, sitzt und ißt mit seinem Schützling, wie ein Freund mit dem andern, und steht ihm auf alle Weise bei.

Größere Verwandtschaft mit dem, was wir „Seele" nennen, hat der Ba (Bai) der Ägypter. Wir sind mit diesen beschwingten Wesen wohl vertraut, die die Mumie des Toten besuchen. Dieses Wesen hat Haupt und Arme wie ein Mensch. Die griechische Kunst übernahm den

[16] J. H. Breasted, Development of Religion and Thought in ancient Egypt. London 1912. S. 77, 52.

Seelenvogel, der später ganz menschliche Gestalt bekam und zum Engel wurde. Den ägyptischen Urtyp erkennen wir in den griechischen Harpyien wieder. Nach der gewöhnlichen Auffassung befand sich der Ba zu Lebzeiten des Menschen bei ihm, um erst im Tode sich vom Körper zu lösen — wie es ja zu dem normalen Wesen der Seele gehört. Ba scheint eine Seele neben dem Körper zu sein: ein ganz ordnungsgemäßer Animismus, nachdem der Ka die Hoffnung auf einen solchen getäuscht hatte. In der ersten Darstellung der ägyptischen Religion, die etwas eingehender die Pyramidentexte, die älteste uns erhaltene Literatur, heranzieht, kommt nun Breasted[17] mit der überraschenden Neuigkeit, daß der Ba sich erst nach dem Tode eines Menschen einfindet. Wir können nicht umhin, an unsere oben S. 15f. erwähnte Beobachtung betreffs der primitiven Benennung der fortlebenden Toten zu denken. Es gab ein Verbum „ba" mit der Bedeutung „ein Ba werden", der Zweck der Riten und Formeln, die zum Besten eines Toten angewendet werden. „Mögest du ein Ba unter den Göttern werden, der du in einem Ba lebst". Das geschieht nämlich nicht mit Naturnotwendigkeit. Osiris, der Prototyp der Menschen, hatte es nur der Gabe seines Sohnes Horus, — dessen eigenes Auge, das Set ihm ausstach — zu verdanken, daß er eine „Seele" wurde. Jedes Opfer für den Toten heißt daher *irit Horu* „des Horus Auge". So verhelfen Opfer und Zeremonien dem Toten dazu, ein Ba zu werden. In gleichem Sinne heißt es in den Pyramidentexten, daß die dem Toten dargebotene Nahrung, Brot und Bier, ihn zu einem „Machtbegabten" machen und ihm „Kraft" verleihen. Vielleicht ist doch nicht mit Breasted eigentlich von „einer Umbildung des Toten zu einem Ba" zu reden. Denn auch der Körper wird ja sorglich erhalten, und die Texte enthalten Formulare, die von der Wiederherstellung der einzelnen Glieder sprechen. Aber zweifellos hat der Ba seine eigentliche Aufgabe nicht darin, gewisse Erscheinungen zu erklären, sondern eine fortdauernde, kräftiges, persönliches Leben nach dem Tode zu garantieren. Die Opfergaben enthalten die Kraft, deren die Götter und die Toten bedürfen. Sie wirken unwillkürlich, nicht als Geschenke, sondern als eine Kraftladung, die das Ritual dem Gegenstand des Kultus zwangsweise eingibt.

Auch andre Worte und Vorstellungen gemahnen an die Seele. „Der Lebensmüde" spricht zu seinem *y'hw*[18] „herrlich", „Glanz" „Osiris

[17] Breasted a. a. O. 60, 57.

[18] Zu „dem Glanz" y'hw vgl.: R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig 1910. S. 142.

geht zu seinem *y'hw*" bedeutet wie „zu seinem Ka gehen": sterben. „Sein *y'hw*" wird im mittleren Reich gebräuchlicher als Bezeichnung des Lebens nach dem Tode. Man spricht auch vom „Schatten" bei einem Menschen. Man sieht, wie das animistische Schema bei genauerer Forschung vor dem lebensvollen und wechselnden Bild der Wirklichkeit dahinschwindet.

Tylor in seinem Meisterwerk „Primitive Culture" und seine zahlreichen Nachfolger haben mit Recht den Seelen- und Geisterglauben bei den Primitiven mit gewissen Erfahrungen im Traum und Wachen in Zusammenhang gebracht. Warum liegt der Mensch in Schlaf und Tod so sonderbar stille? Die Antwort lautet: Weil ihn das Belebende zeitweilig oder dauernd verlassen hat. Kann doch der Tote im Traum seine Freunde besuchen. Wie kommt es, daß man im Traum weit herumstreifen kann? Die Antwort ist: Die Seele wandert, während der Körper schläft. Die Ethnographie bringt fortwährend neue Beweise für die alte Theorie Tylors. Nach Trumbulls Natick Dictionary bedeutet im Ost-Algonkinischen das Wort für Seele: *chepy (tcipi)* „einer der von hinnen gegangen ist, einer der sich losgelöst hat" [19]. D. Jones erzählt von den Siouxindianern, daß *noganawa*: „Seele", eigentlich bedeutet: „das was einen verläßt", „was bei jedem Mann, Weib und Kind im Herzen steckt". Sie geht oft aus, und wandert umher, wenn man schläft, aber sie ist wieder auf ihrem Platz, wenn man wach ist. Sie geht in der Gestalt des Menschen, in dessen Herz sie wohnt. Ihre Bewegung ist rasch und lautlos; sie verläßt das Herz, wenn jemand dem Tode nahe ist, kann aber umkehren. Die Narraganset erzählten Roger Williams, daß die Seele bei ihnen *kawiwang* hieß „weil sie arbeitet während der Körper schläft. Als Franz Xavier in Indien war, schrieb er über die Unkenntnis der Eingeborenen nach Hause. Nicht die Beweise gelehrter Theologen konnten sie überzeugen; man mußte zu Darlegungen greifen, die sie zu verstehen vermochten. „Sie fragten mich mehr als einmal, wie eines Sterbenden Seele den Körper verläßt, ob es so geschieht, wie wenn wir im Traum unsre Freunde und Bekannten zu treffen meinen. Ach, wie oft geschieht es mir nicht, daß ich von Euch träume. Beruht das darauf, daß die Seele da den Körper verläßt?" Estlin Carpenter [20] stellt mit Recht die Gedanken des großen Jesuitenmissionars aus dem XVI. Jahrhundert mit dem

[19] Vgl. J. Loewenthal: Die Religion der Ostalgonkin. Berlin 1914.

[20] E. Carpenter, Comparative Religion (Home University Library) London 1912. S. 86.

zusammen, was heute über die Primitiven erzählt wird. Howitt fragte einen Kurnai-Mann im südöstlichen Winkel Australiens, ob er wirklich glaubte, daß sein „*yambo*" sich während des Schlafes auf die Wanderung begeben könne. Er erhielt zur Antwort, daß es sicher so wäre. „Denn wenn ich schlafe, besuche ich abgelegene Plätze, begegne fernen Bekannten, und kann dabei sogar Menschen, die schon tot sind, treffen und mit ihnen sprechen". So große Bedeutung, wie sie Tylors Theorie den Träumen gibt, haben sie aber doch nicht für den primitiven Menschen. Einer der besten Kenner des Bantuvolkes, der französisch-schweizer Missionar Henri A. Junod, schreibt über die Thonga, die nördlichen Nachbarn der Zulus, in seinem letzten Werk: The life a South African Tribe (II, 341): „Bei den Thonga scheinen die Träume nicht die Rolle zu spielen, die die animistische Theorie ihnen bei der Entstehung der primitiven Vorstellungen zuweist". Aber daß Träume dabei wirklich eine Rolle spielen, zeigt das, was er gleichzeitig von einem Mann erzählt, der hinging und eine Frau prügelte, als er mehrere Nächte von ihr geträumt hatte. Die Irokesen[21] messen dem Traum solche Bedeutung bei, daß sie — einem französischen Jesuitenmissionar zufolge — „von dem Traum wie von einem Gott sprachen".

Nur darf man hieraus nicht den folgenden Fehlschluß ziehen. Wir erklären diese Erscheinungen längst, ohne die Seele heranzuziehen. Kaum jemand glaubt heute noch, daß sein Geist im Traum eine wirkliche Reise machte. Also ist die Seelentheorie selbst falsch. Der geschichtliche Ursprung einer Vorstellung bedeutet eigentlich nichts für oder gegen ihren Wahrheitsgehalt, der selbständig geprüft werden muß.

Durkheim macht sich die Kritik der gewöhnlichen Auffassung des Animismus und der Entstehung des Seelenglaubens zu leicht. Denn erstens zieht er den genannten Fehlschluß und folgert daraus, daß eine Theorie, die bei ihrer Entstehung von einem Irrtum abhängig war, selbst falsch sein müsse. Mit Recht verwahrt er sich gegen das Monstrum einer Wissenschaft, die als Gegenstand nur Illusionen haben sollte: „Man kann nicht annehmen, daß Ideensysteme wie die Religionen, die in der Geschichte einen so beträchtlichen Platz eingenommen haben, und an die sich die Völker zu allen Zeiten gehalten haben, um die für das Leben nötige Energie zu gewinnen, nichts weiter als Gewebe von Illusionen seien." „Man fragt sich, ob unter diesen Umständen das Wort Religionswissenschaft im strengsten Sinne überhaupt gebraucht

[21] R. G. Thwaites, Jesuit Relations and allied Documents. 73 Bände. Cleveland 1896—1901, Teil LIV. S. 64.

werden kann. Eine Wissenschaft ist eine Disziplin, die – in welcher Weise man sie auch auffaßt – sich auf eine gegebene Wirklichkeit bezieht." Wäre die animistische Religionstheorie wahr, so könnte die Religion nicht fortleben. „Was ist das für eine Wissenschaft, deren wichtigste Entdeckung darin bestände, den Gegenstand selbst, welchen sie behandelt, verschwinden zu lassen." Diese Kritik wäre wohl begründet, wenn die Falschheit des Seelen- und Geistesglaubens daraus folgen würde, daß die Primitiven die Seelentheorie mit Erscheinungen in Traum und Wachen verbinden, welche von der Wissenschaft längst, ohne die Seele herbeizuziehen, erklärt werden. Aber diese Voraussetzung trifft nicht zu. Die Kritik des Animismus macht sich Durkheim ferner zu leicht, indem er aus der Kinderpsychologie ausschließlich affektive Äußerungen, Ausdrücke von Zorn und anderen Gefühlen hereinzieht. „Wenn das Kind den Tisch schlägt, der ihm weh getan hat, so geschieht es nicht, weil er dem Tisch Leben und Denkvermögen zuschreibt, sondern nur, weil es ihm Weh getan hat. Wenn der Zorn einmal durch den Schmerz erweckt ist, hat er das Bedürfnis, sich nach außen auszuwirken; er sucht daher einen Gegenstand, um sich zu entladen und wendet sich dann dabei selbstverständlich an die Sache, die ihn hervorgerufen hat, obgleich sie nichts dafür kann." [22] Das ist wahr. Aber die Personifikation toter Gegenstände durch die Kinder findet auch ohne Affekt statt. Durkheim übersieht merkwürdigerweise, daß das Kind einen Gegenstand als lebendig ansieht und anredet, auch ohne daß Zorn oder irgend ein anderer Affekt im Spiele ist. Ich habe oben Beispiele angeführt, wo die Belebung von keinem Affekte hervorgerufen war. Vier mir bekannte Brüder, die in einem entlegenen Orte Schwedens erzogen wurden und mehrere Jahre zu Hause Unterricht erhielten, bevor sie auf das Gymnasium kamen, entwickelten während dieser zu Hause verlebten Zeit ein kompliziertes System von animistischen und mythischen Vorstellungen und damit zusammenhängenden, Jahr für Jahr genau wiederholten Zeremonien und Mysterien. Obgleich das Familienleben selten innig war, blieb das Verhalten und die Vorstellungswelt der Knaben den Eltern im Grunde unbekannt, bis sie selbst in späteren Jahren es erzählten, als die Beobachtung der Riten abzusterben und die animistischen Wesen ihrer sakralen Entwicklung zu erbleichen begannen. In der Psychologie der Primitiven im allgemeinen, und besonders zur Belebung und Entstehung der Seelentheorie, bietet dies in

[22] Durkheim, a. a. O., S. 98f., 97, 93.

zahlreichen Formeln und Ritualtexten aufbewahrte System schlagende Parallelen. U. a. beweist der hier berichtete Hergang, daß der animistische Prozeß im Kindesalter sich keineswegs auf Zornesausbrüche und andere Affekte beschränkt[23].

In der neuesten Primitivologie tritt allerdings die Überzeugung immer stärker hervor, daß der Animismus nicht restlos aus den genannten Erfahrungen in Traum und Wachen zu erklären ist.

Wedelt der Schwanz mit dem Hund, oder wedelt der Hund mit dem Schwanz? Ob der Hund das weiß? Der Mensch weiß es. Nach Marett, der das Beispiel gab,[24] bedeutet der Animismus, die Vorstellung von einer Seele oder mehreren Seelen im Menschen, daß der Mensch sich als Ursache der Bewegung von Armen und Beinen, überhaupt als wollendes und handelndes Subjekt, zu erkennen beginnt. Man könnte vielleicht noch hinzufügen: Ist der Schwanz ein selbständiges, von dem Hund unabhängiges Agens mit eigener Seele? Ursprünglich nimmt man für verschiedene Bewegungen und Organe des Körpers verschiedene Seelen an. Die Karaïben in Südamerika nahmen für jeden Puls, den sie sich unter der Haut bewegen sehen konnten, eine besondere Seele an. Die Malayen nahmen im Menschen sieben Seelen oder eine siebenfache Seele an. Jetzt sprechen sie gewöhnlich nur von einer Seele. Aber die alte Vorstellungsweise ist noch in den Zauberformeln lebendig.[25] Auch die Betsileo auf Madagaskar kannten mehrere Seelen.[26] Mit ihrer gewöhnlichen Genauigkeit versucht Mary Kingsley[27] die vier Seelen der Kongoneger auf folgende Weise zu definieren: 1. die Seele, die nach dem Tode lebt, 2. die Seele, die in einem Tiere im Walde lebt, 3. die Schattenseele, 4. die im Traume erscheinende und wandernde Seele.

Solche Vorstellungen leben bekanntlich in den komplizierten psychologischen Theorien höherer Kulturen lange fort. Aber sobald eine Seele für das Ganze oder wenigstens für eine Klasse von Lebensäußerungen als Ursache betrachtet wird, zeigt sich darin das erwachende Bewußtsein, ein Wille zu sein, die Ursache von Handlungen, ein sich selbst bestimmendes Wesen. Insofern dieses Bewußtsein, Ursache absichtlicher

---

[23] Nathan Söderblom, Studiet af religionen. Stockholm 1908. S. 60f. Anm.

[24] In einer Vorlesung in The Summer School of Theology zu Oxford 1912.

[25] W. W. Skeat, Malay magic. London 1900. S. 50.

[26] A. van Gennep. Tabou et totémisme à Madagaskar. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences relig. XVII). S. 324.

[27] Westafrican Studies, S. 170.

Handlungen zu sein, das menschliche Individuum und was wir in höherem Sinne die menschliche Persönlichkeit nennen, ausmacht, muß der Animismus als für das spezifisch menschliche Dasein grundlegend angesehen werden. Die Bedeutung der Seelentheorie für die Kultur kann daher kaum überschätzt werden. Auf diese positive Seite der Seelentheorie und auf ihren Ursprung haben neuere Anthropologen und Psychologen hinzuweisen begonnen, besonders Marett und Mc Dougall. Hierin tun sie einen Schritt über den Standpunkt Tylors hinaus. Der Animismus erklärt die persönlich erkennende, empfindende, wollende und handelnde Einheit mit der Seele, die erst als feinmateriell, in der späteren Entwicklung als Geist aufgefaßt wird. Die philosophische Frage über die Berechtigung der Seelentheorie haben wir hier nicht zu erörtern. Nur darauf mag der Historiker die Aufmerksamkeit lenken, daß man, wenn das Wort „animistisch" nicht nur im Sprachgebrauch, sondern auch in der wissenschaftlichen Literatur die Nebenbedeutung von „überlebt, abergläubisch, falsch" erhalten hat, nicht immer an die Konsequenzen denkt. Tylor war sich über die Tragweite des Begriffs Animismus schon völlig klar, als er sein klassisches Werk: „Primitive Culture" veröffentlichte. Ein Urteil über den Wert der Seelentheorie gibt es nicht ab, aber was man zwischen den Zeilen lesen kann, zeigt keine sehr große Sympathie für den Animismus. Tylor definiert das von ihm adoptierte Wort Animism, als „die tief liegende Lehre von geistigen Wesen (beings), die gerade das Wesen der spiritualistischen Philosophie in ihrem Gegensatze zur materialistischen Philosophie ausmacht." [28]

Über den etwaigen Wahrheitsgehalt der Seelentheorie äußert sich allerdings Tylor nicht. Seine berühmte Skizze, welche den ersten Teil seiner „Primitive Culture" schließt, behandelt die Sache rein geschichtlich. Er bemerkt, daß die Seelenlehre unter niedrigen Rassen allgemein ist, und daß die entgegengesetzte Anschauung von Individuen oder Gedankenrichtungen auf späterer Entwicklung beruht, welche gegen das Althergekommene Einspruch erhoben hat [29] und eine mit der positiven Wissenschaft besser übereinstimmende, aber nicht so vollständige und konsequente Ansicht geschaffen hat. Was tote Dinge und Pflanzen an-

[28] E. B. Tylor, Primitive Culture. 2. Aufl. 1878. Bd. I, S. 425: „I propose here, under the name of animism, to investigate the deep-lying doctrine of spiritual beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy." 426, 501.

[29] I, 426.

betrifft, so hat die Naturwissenschaft „eine so rohe Philosophie" beseitigt. Die Vorstellung von Tierseelen stirbt in unsrer Zeit im Abendlande allmählich aus. Demgemäß zieht sich der Animismus auf seine erste und wichtigste Behauptung zurück, die menschliche Seele. Das Hauptargument der Primitiven, nämlich die objektive Wirklichkeit von Seelen Verstorbener, die in Träumen oder Gesichten gesehen werden, ist gefallen. Und die Seelenvorstellung hat in der höheren Kultur bedeutsame Veränderungen durchlebt. Aber sie wird noch von Philosophen und Theologen festgehalten, besonders um die Unsterblichkeit zu begründen. Noch immer findet im modernen Denken die Seele einen Platz in der religiösen Metaphysik, die also eine trotz aller tiefgreifenden Modifikation ununterbrochene Kontinuität mit dem primitiven Denken darstellt.[30] Wir haben es hier mit einem wichtigen Bestandteil eines weltweiten theologischen Systems zu tun, welches Tylor in seiner Untersuchung als ein Produkt von natürlicher Religion, nicht als Offenbarung, behandelt.[31] Tylors Schlußworte erkennen die Bedeutung der animistischen Hypothese: „Die Theorie von der Seele ist ein wesentlicher Teil eines Systems von religiöser Philosophie, welcher in einer ununterbrochenen Linie geistiger Kontinuität den unzivilisierten Fetischdiener und den zivilisierten Christen vereinigt. Die Unterschiede, welche die großen Religionen der Erde in intolerante und feindliche Sekten verwandelt haben, sind meistens oberflächlich im Vergleich mit dem tiefsten aller religiösen Schismen, welches den Animismus vom Materialismus scheidet."

Hierbei zieht jedoch Tylor die Verneinung der Seele im Buddhismus und die Auffassung der individuellen Seele als eine alles Unheil verursachende Illusion in der vedantischen Mystik und dem abendländischen Pantheismus nicht in Betracht.

Die gegenwärtige Oxforder Anthropologen-Schule begnügt sich nicht, die von Tylor anerkannte Tatsache zu konstatieren, wobei er etwas von dem befremdlichen einer solchen Erbschaft von den Primitiven empfand. Vielmehr sieht sie im Animismus das beginnende, spezifisch menschliche Selbstbewußtsein. Dabei wird nicht nur die Bedeutung von Träumen und der Gegensatz zwischen dem wachen Zustande und Schlaf oder Tode beim Aufkommen des Seelenglaubens hervorgehoben, sondern auch

[30] l. c. 501.

[31] 427 „L'idéalisme bien compris n'est que la définition précise et la démonstration scientifique des inductions primitives de l'humanité." H. Bois, Revue de théologie et des questions religieuses." 1895. S. 559f.

der Tatsache der dämmernden positiven Erkenntnis, eine denkende, wollende, handelnde persönliche Einheit zu sein, wird man gerecht. Das liegt schon in einigen der ersten Sätze der Tylorschen Definition der Seele oder des Geistes in der primitiven Anschauung.[32] „Sie ist ein dünnes, unsubstantielles, menschliches Bild, ihrer Natur nach eine Art von Dunst, Nebel oder Schatten; die Ursache von Leben und Denken im Individuum, welches sie belebt; in unabhängiger Weise hat sie das persönliche Bewußtsein und den Willenstrieb ihres körperlichen Besitzers in Vorzeit und Gegenwart inne." Aber für die Erklärung vom Ursprunge des Animismus hat er nicht diese Seite des Seelenglaubens verwertet. Erst für Tylors jetzige Nachfolger ist es eigentümlich, daß sie die wesentliche Bedeutung solcher beginnenden Individualisierung des Bewußtseins für die menschliche Kultur hervorheben. Der Lebende unterscheidet sich von der Leiche dadurch, „daß sein Leib ein feineres Ding oder Prinzip enthält, das seine absichtlichen Bewegungen, sein Wachstum und seine Selbsterneuerung bestimmt, und von dem seine Fähigkeit abhängt, Empfindungen, Gedanken und Gefühle zu haben[33]." Mc Dougall, von dem diese Definition herrührt, gibt seinem bedeutendem Werke über das Verhältnis von Körper und Seele den Untertitel: „Geschichte und Verteidigung des Animismus[34]." Auch ihm heißt Seelenglaube vor allem Unsterblichkeitshoffnung. Er erklärt sich persönlich ohne religiöse Überzeugung und an dem Fortleben seiner Persönlichkeit nach dem Tode ziemlich uninteressiert zu sein,[35] vielleicht würde er für sich völlige Vernichtung vorziehen.[36] Aber er sieht im Untergang des Seelen- und dadurch auch des Unsterblichkeitsglaubens eine von der Geschichte bezeugte Gefahr für die Moral, die Würde des Menschenlebens und die Kultur, und wünscht daher aus unpersönlichen Motiven diese Überzeugung durch wissenschaftliche Gründe bestätigt zu sehen. Er versichert sehr edelmütig, daß er mit Gleichmut einen konsequenten Materialismus annehmen

[32] l. c. 429: „It is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film, or shadow; the cause of life and thought in the individual it animates; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past and present."

[33] „The living man differs from the capse in that his body contains some more subtile thing or principle which determines its purposive movements, its growth and self-repair, and to which is due his capacity for sensation, thought and feeling."

[34] William Mc Dougall, Body and Mind. A history and a defense of animism. London, Methuen 1911. S. 1.

[35] l. c. XIII.

wollte, wenn er sich als Resultat einer leidenschaftslosen und kritischen Untersuchung herausstellte. Aber er glaubt, daß ein Beweis für die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode gebracht oder wenigstens eine Wahrscheinlichkeit dafür dargetan werden kann. Er zeigt in seiner geschichtlichen Einleitung, wie die Seelentheorie in der athenischen Aufklärung durch die positivistische und materialistische Denkweise der Wissenschaft hart bedroht und zurückgedrängt wurde, wie sie aber durch Plato einen weltgeschichtlich bedeutsamen Aufschwung gewann, der allerdings nicht sofort zutage trat. Die bedenkliche Unsicherheit des Aristoteles inbetreff der Fortdauer der schaffenden Vernunft, des *νοῦς ποιητικός*, der jedenfalls keine persönliche Unsterblichkeit bedeuten konnte,[37] wurde von seinem größten mittelalterlichen Schüler Thomas von Aquino beseitigt, indem er mit Plato die Einheit der Seele annahm und demgemäß die Seele als „Form", aber platonisierend als trennungsfähige Form[38], bezeichnete. Als der glänzendste Vertreter des Animismus im letzten Jahrhundert wird Lotze vorgeführt, aber auch Kant, Bergson und andere führende Denker dieses Jahrhunderts werden zu den Vertretern und Fortbildnern des Animismus gezählt. Wir haben hier keine Veranlassung, dem Verfasser in seiner Kritik der „Psychologie ohne Seele" und in seinen Gründen für den Animismus gegen die jetzt so beliebte, weil verschiedene metaphysische Möglichkeiten offen lassende Theorie des psychophysischen Parallelismus zu folgen. Nur so viel mußte gegen die übliche Abfertigung des Animismus, weil er unter den Primitiven verbreitet ist, gesagt werden, daß man die Wahrheit einer Theorie nicht nach ihren geschichtlichen Anfängen beurteilen kann. Werden gewisse, von den Naturvölkern objektivierte Wahrnehmungen heute auf andere Weise erklärt, wenn z. B. die Erscheinungen in Träumen, die z. T. dem Seelenglauben zugrunde liegen, nicht mehr in derselben Weise erklärt werden, so folgt daraus nicht, daß die Seele selbst nur eine Illusion ist. Und wird der Animismus als ein primitiver, freilich sehr zäher Wahn verurteilt, so muß man sich darüber durchaus klar sein, daß auch Plato und Leibniz, Kant und Lotze mit unter die Verdammnis fallen.

Für eine richtige geschichtliche Auffassung und Beurteilung der Rolle des Animismus bei der Entstehung des Gottesglaubens und seiner Entwicklung verlieren die hier geltend gemachten Gesichtspunkte nicht ihre Bedeutung. Der Animismus ist in etlichen Kreisen der gegen-

[36] l. c. XIV.

[37] S. 23.

[38] S. 35 „separable form".

wärtigen Religionsforschung gewissermaßen in Mißkredit geraten. Erst wenn wir die übrigen Hauptvorstellungen in der Seele des Primitiven untersucht haben werden, können wir es unternehmen, zwischen den zahlreichen Präanimisten und der Tylorschen Hypothese Recht zu sprechen. Auch im Namen der Religion ist man dem Animismus gram. Diese Unzufriedenheit ist nicht erst von heute. Auch Durkheim meint, daß er den Animismus verwerfen müsse, um den Wahrheitsgehalt der Religion zu retten; denn es wäre absurd, ihn zu verneinen. Originell ist diese Apologetik von einem Manne, der selbst die religiöse Metaphysik ablehnt und die heiligste Angelegenheit der Menschheit von der primitiven Stufe an bis zu unsrem Jahrhundert und in der ganzen Zukunft in der Verehrung der Gesellschaft sieht und wohl schließlich der Menschheit, mystisch wie metaphysisch vertieft. Die Wahrheit der Religion besteht nach Durkheim darin, daß ihr eigentlicher Gegenstand die Gesellschaft ist, als eine über dem einzelnen stehende Ehrfurcht heischende und verehrte Macht.

Gegenüber Durkheims meisterhaft durchgeführter Theorie und den weniger entschiedenen Widersachern des Animismus mache ich geltend, daß sowohl die Beseelung im eigentlichen Sinne als die Belebung und die Annahme einer Menge von frei schwebenden Geistern wirklich die primitive Anschauung kennzeichnet und in derselben eine höchst wesentliche Rolle spielt. Eigentümlich genug übersieht man, nicht zum wenigsten, wenn man der Religion so ideale und so hohe Ursprünge wie möglich geben will, daß der Animismus in der Geschichte der Menschheit nicht eine vorübergehende Rolle als eine kindische längst überwundene Hypothese gespielt hat, sondern der ganzen idealistischen oder spiritualistischen Weltansicht zugrunde liegt, welche in jede höhere Religion — außer dem ursprünglichen hinayanischen Buddhismus — als wesentlicher Bestandteil eingeht. Der üblichen Abfertigung des Animismus gegenüber hebe ich im Namen der geschichtlichen Richtigkeit teils diese seine Stellung in der höheren und höchsten geistigen Kultur hervor, teils das positive Gefühl, im wahren Sinne Mensch zu sein, das bei seiner Entstehung mitgewirkt hat.

Für den Gottesglauben bedeutet der Animismus dasselbe wie für die Auffassung des Menschen, daß die Gottheit als Wille und Einzelpersönlichkeit betrachtet wird. Wie viele Gottesgestalten der Belebung und Beseelung ihren Ursprung verdanken, kann nicht berechnet werden. Wenn der Animismus auch für die Geschichte der Gotteserkenntnis, und zwar des Polytheismus, keine so ausschließliche Bedeutung gehabt hat,

wie man bisher allgemein angenommen hat, so bleibt ihm doch eine unvergleichliche Stellung in den Anfängen und der Weiterentwicklung der Götteridee. Wir werden sehen, daß der Animismus vielleicht auch bei der Entstehung des einzig wirklichen Monotheismus eine eigentümliche Bedeutung gehabt hat.

Aber kein Schlüssel öffnet alle Schlösser. Der Animismus kann nicht alles in der geistigen Welt der Primitiven, und zwar weder das neuerdings viel erörterte Mana, die halb oder ganz unpersönliche „Macht", noch die hohen Ursprungswesen der primitiven Anschauung, die von vielen Forschern als monotheistische Gottesgestalten, als dunkle Erinnerungen oder Nachklänge einer reineren Gottesauffassung vor der Herrschaft des Geisterglaubens betrachtet werden, und die ich, um ihre Eigenart im Unterschied sowohl von Geistern und Seelen wie von Göttern im eigentlichen Sinne zu bezeichnen, „Urheber" nennen möchte.

Kapitel 3.

Die Macht.

1. Name und Vorstellungen.

Das Pferd schwitzt sehr und vermag mit knapper Not die Last heimzuziehen. Der schwedische Bauer weiß, warum. Das Pferd ist „*maktstulen*": „machtbestohlen". Irgend ein böswilliger Mensch hat mit schlimmen Künsten die Kraft von ihm genommen. Ebenso kann ein Mensch „*maktstulen*" werden. Die alten Nordleute sagten von einem Mann, daß er „*hamstolinn*" — seines „*hamr*" beraubt — sei, wenn ihm etwas fehlschlug und er nichts vorwärts brachte. Mit „ham" Gestalt hängt hamingja zusammen, die Macht, das Schicksal, der Schutzgeist. Ehedem war das echte Religion, heute ist es Volksglaube. Die „Macht" ist es, auf der Vorwärtskommen und Glück beruhten. Wer weiß nicht, daß Speise Kraft gibt. Aber nicht alle Speise in gleich starker Weise, nicht die ganze Schüssel Grütze, nicht jeder Leib Brot in gleicher Weise. Im letzten Rest Grütze am Rande des Gefäßes, im letzten Bissen eines Brotlaibes oder einer gleichzeitig gebackenen Reihe von Broten ist die Macht konzentriert. Man spricht daher von „Machtbissen", ein erprobtes Mittel, ein widerhaariges oder sattes Kind zum Essen zu bewegen, wenn es etwas liegen lassen will. Hier lebt weit in die christliche Zeit hinein eine Anschauung niederen Grades fort, als eine Vorstellung, die für die Einrichtung der primitiven Religion grundlegend ist. „Die Macht" hat aber in den höheren Religionen weit besser erkennbare Ausläufer, vor allem im Heiligkeitsbegriff. Hier jedoch wollen wir bei der Macht in ihrer primitiven Gestalt stehen bleiben.

Über „Mana", „Orenda" oder wie sonst die Äquivalente der „Macht" in den verschiedenen Sprachen heißen mögen, wird heute viel geschrieben. Wir haben darum vielleicht Grund, uns an den Ursprung dieser Ausdrücke zu erinnern.

Der englische Missionar, später Präbendar of Chichester, R. H. Codrington legte seine zum Teil schon früher mitgeteilten Beobachtungen über das Mana vollständig in „Melanesian Anthropology and Folklore". 1891 nieder. Er stellte hier keine allgemeine Theorie auf und führte keine Vergleichungen aus, sondern berichtete mit unbeirrtem englischen Wirklichkeitssinn, was ihn lange Bekanntschaft mit den Melanesiern gelehrt hatte. Die Bedeutung seiner Beobachtungen erkannte erst der früh verstorbene französische Primitivologe Léon Marillier in einigen Artikeln in „La Revue de l'Histoire des Religions". Später hat besonders R. R. Marett das Wort und den Begriff „Mana" in unserer Wissenschaft eingebürgert.

Nach Codrington ist Mana bei den Melanesiern sowohl Substantiv als Verbum. In transitiver Form bedeutet das Verb *manag* „Mana mitteilen" oder „durch Mana beeinflussen." Von einem Gegenstand, in dem Mana enthalten ist, und einem Geist, der von Natur Mana besitzt, sagt man, daß er Mana ist; dann wird das Verb als Intransitiv gebraucht. „Ein Mann dagegen hat Mana, aber es kann eigentlich nicht von ihm gesagt werden, daß er Mana ist." Das Wort ist melanesisch,[1] kommt aber im ganzen Südmeer vor.

Daß die Vorstellung von der Macht einen ganz anderen Ursprung hat als der Glaube an Geister und Seelen, geht bereits aus der bemerkenswerten Mitteilung hervor, die Max Müller 1878 aus einem Brief von Codrington zitierte: „Die Religion der Melanesier besteht, was die Theorie anbetrifft, aus der Überzeugung, daß es eine übernatürliche Kraft gibt, die dem Gebiet des Unsichtbaren angehört, und was die Praxis anbetrifft, aus der Anwendung von Mitteln, um diese Macht zu ihrem eigenen Vorteil zu wenden. Die Vorstellung von einem höchsten Wesen ist ihnen vollkommen fremd. Es besteht ein Glaube an eine Kraft, die, vollkommen getrennt von physischer Stärke, auf jede Weise zum Guten und Bösen wirkt, und die zu besitzen und zu kontrollieren der größte Vorteil ist. Das ist Mana. . . Es ist nicht an irgend etwas gebunden und kann sich fast in allem befinden; besonders aber Geister, seien es Seelen, die den Körper verließen oder übernatürliche Wesen, haben es und können es mitteilen. Und es ist wesentlich Sache persönlicher Geschöpfe, die dahingehende Anregung zu geben, obwohl es durch das Medium des Wassers, eines Steines oder eines Knochens wirken kann. Die ganze melanesische Religion besteht tat-

[1] Codrington, a. a. O., 201.

sächlich daraus, dieses mana für sich selbst zu gewinnen oder es zum eigenen Vorteil anwenden zu können — die ganze Religion, das heißt betreffs der Religionsausübung: Gebete und Opfer." In Codringtons klassischem Buch: „Melanesian Anthropology and Folklore" aus dem Jahre 1891, wird der Unterschied zwischen Mana und Geist noch klarer. Die Auffassung der Melanesier wird völlig beherrscht von dem Glauben an „eine übernatürliche Kraft oder einen übernatürlichen Einfluß". Alles was über die gewöhnliche Kraft des Menschen oder den gewöhnlichen Gang der Natur hinausgeht, wird durch Mana bewirkt. Ein Stein gleicht einer Frucht. Vielleicht hat er Mana. Man legt ihn neben die Wurzel eines Baumes, dessen Frucht dem Stein gleicht. Trägt der Baum reichlich, so ist die Sache klar. Der Stein kann anderen Steinen Kraft mitteilen. Eine meistens gesungene Formel, die Macht mitteilt, wird ein Mana genannt.[2]

Aber Mana rührt nach Codrington bei den Melanesiern immer von einer Person her. „Alle Geister haben es, die Geister der Verstorbenen im Allgemeinen und gewisse Menschen."[3] Hat der Stein eine geheimnisvolle Kraft in sich, so hängt es davon ab, daß ein Geist sich mit ihm verbunden hat. Ein Knochen von einer Leiche hat Mana, denn die Seele ist damit verbunden. Ein Mensch besitzt Mana durch Verbindung mit einem Geiste oder mit der Seele eines Verstorbenen. Ein Lied hat Mana, weil der Name einer solchen Person in ihm vorkommt. Hat jemand Erfolg auf der Jagd, beim Fischfang, im Kriege, so kommt es vom Mana des Geistes eines verstorbenen Jägers oder Kriegers, das vielleicht in einem um den Hals getragenen Stein ist, in einem Bündel von Gras im Gürtel sich befindet, oder in Worten, in einer Formel aufbewahrt wird. Hat jemand gute Ernten, vermehren sich seine Schweine, so hängt das von Mana-Steinen ab, die er besitzt. Man pflanzt nie Yam, ohne Steine zu vergraben. — Managesänge wie Manasteine werden reichlich angewandt.

Somit ist ersichtlich, daß „Mana" nicht mit Geist wiedergegeben werden kann. Die Melanesier glauben nach Codrington auch sowohl an „Geister", die sichtbar, aber nicht körperlich sind, als auch an Seelen Verstorbener, und richten Gebete und Opfer, meistens Geld, an die Ersteren und an die mächtigen unter den Letzteren. Aber das Mana

[2] Wir werden später bemerken, daß das Brahman der Inder, ursprünglich die gesungene oder rezitierte heilige Formel beim Opfer, in derselben Vorstellung wurzelt.

[3] Codrington a. a. O., S. 125.

hängt nicht mit diesen zusammen, obwohl es mit ihnen eng verbunden ist.

Nur gewisse Seelen Verstorbener besitzen Mana. Dann zeigen sie es bald nach dem Tode, sonst werden sie vergessen. Die Geister gewöhnlicher Menschen haben nach dem Tode kein Mana und interessieren Niemand. Codrington gibt ein sehr lehrreiches Beispiel. Ganindo wurde durch einen Pfeil getötet, als er und andere unter dem Häuptling Kulanikama Gaeta angriff, um Köpfe zu jagen und dadurch Kraft in sein Dorf zu bekommen. Bei einer neuen Expedition stieß das Kanoe auf Grund. Man rief Namen – als Ganindo genannt wurde, kam das Kanoe los. In derselben Weise fanden sie heraus, welches Dorf sie anfallen sollten. Es gelang ihnen. Nach Hause zurückgekehrt tanzten sie rings um Ganindo's Hütte, indem sie schrieen: „Unser Tindalo (Bezeichnung des Geistes eines Toten) ist mächtig zu töten." Jetzt wird dieser Tindalo auf Florida (unter den Salomonsinseln) verehrt. Aber ein Mann kann auch zu Lebzeiten zeigen, daß er Mana hat. Auf der Insel San Cristoval gibt es ein Haus mit einem zugehörigen Bereich, das dem Harumae geheiligt ist. Man versammelt sich und opfert ein Schwein außen vor dem Hause. Der Häuptling tritt ein mit einem in das Blut getauchten Bissen und verbrennt ihn, sodaß der Rauch zum Dach emporsteigt. Dabei bittet er um Beistand für einen bevorstehenden Kriegszug. Darauf wird das Schwein gegessen. Dieser Harumae war nicht lange zuvor verstorben. Er war nicht einmal Krieger gewesen, sondern ein freundlicher und freigebiger Mann, und man glaubte, er habe viel Mana. Und Mana ist nützlich für Alles.

Ein Geist hat mehr Mana als ein anderer. Ohne die Hilfe eines mit stärkerem Mana versehenen Geistes wagt man nicht, einen Mann zu töten aus Furcht vor dessen Geist. Im Notfalle muß man ein Amulett von einem Manne mit stärkerem Mana kaufen: einen Zahn, ein Büschel Haare, – d. h. eine mana-erfüllte Reliquie. Genau dieselbe Auffassung liegt der Reliquienverehrung in allen Religionen zu Grunde. Macht findet sich in den Gebeinen der Heiligen. Man vergißt leicht die sehnsüchtige Erinnerung, die in den höheren Religionen dem Verstorbenen zu teil wird, und die pietätvoll sein Andenken und das von ihm Hinterlassene verehrt. Die Heiligengebeine und andere Reliquien werden jedes einzelne als krafthaltige Dinge angesehen, zu denen man Beziehung sucht. Die betreffende Macht kann somit für den Garten ebensowohl wie für den Krieg verwendet werden.

Das Mana wirkt Krankheit und Heilung, regelt Wetter und Regen,

es läßt die Zukunft erkennen und erweist Schuld oder Unschuld eines Angeklagten, Gift und Beschwörung werden durch Mana wirksam. Europäische Medizin wird *pei mana* genannt.

Wenn es einem Wetterdoktor mißlingt, Regen zu erzeugen oder Sturm zu stillen, so beruht es auf der Gegenwirkung eines mit stärkerem Mana ausgestatteten Medizinmannes. So hatte auf der Nsabelinsel ein Wetterdoktor schönes Wetter versprochen. Leider wurde am selben Tage seine eigene Hütte vom Sturme umgestürzt. Trotzdem zweifelte deswegen niemand an der Wetterkunst selber. Nur wußte man jetzt, daß es auf einer anderen Insel einen anderen Wettermacher gab, der mehr Mana besaß.

Die für die Magie angewandte Macht ist beinahe überall das Mana.[4] Bei Saa auf Malanta erzählt man von allen Personen und Gegenständen, die diese Macht besitzen, sie seien „heiß" (*saka*). Das gilt auch den Geistern. In Saa glaubt man, daß, wenn jemand von der größeren der zwei Inseln mit dem Finger auf einen anderen Menschen zeigt, so bringt es für diesen Lebensgefahr mit sich. Spuckt er auf ihn, so stirbt er. Denn er ist *saka*.

Ehe wir Codrington verlassen, möchte ich einstweilen zwei Bemerkungen zu dem wichtigen Texte machen, den wir seinem wesentlichen Inhalt nach kennen gelernt haben. Erstens eine Bemerkung betreffs des Zusammenhanges zwischen Mana und Geist. Wie wir gesehen haben, leitet Codrington das Mana immer von einem Geiste, von einer persönlichen Ursache, von der Seele eines lebenden oder toten Menschen oder von einem Geiste her. Prüfen wir aber Codringtons eigene Beispiele genauer, so wirken sie in dieser Richtung nicht alle überzeugend. Er erzählt, daß ein Stein neben einem Baum vergraben wird, weil er dessen Früchten ähnlich ist. In diesem Falle ist von einem Geist keine Rede. Denn welchen Zusammenhang mit einem Geist hat dieser Stein? Wenn man dazu kommt, ihn als magisches Mittel anzuwenden, so beruht dies auf seinem Aussehen, daß den Gedanken an die betr. Früchte nahelegt.

Die Wilden, wie viele Zivilisierte, denken nur in Associationen. Gleiches erzeugt Gleiches. Diese Regel, und kein Geist, macht den Stein merkwürdig. Zeigt nun der Stein, daß er die vermutete Kraft besitzt, so kann er auch anderen Steinen Mana mitteilen; denn Mana — wie alle Heiligkeit — wirkt ansteckend. Ich verstehe nicht, wie Codrington hier einen Geist hereinbringen kann.

[4] Es wird auf Santa Cruz *Melate* genannt.

Zweitens erheischt das Opfer unsere Aufmerksamkeit. Wir haben gesehen, daß man gewissen Geistern opfert. Codrington erzählt, daß man gewissen Geistern opfert, um Mana zu bekommen. Auf Ambrym verbrennen wohlhabende Leute ein ganzes Schwein, um Macht zu gewinnen. Die Frage ist, ob dieses Opfer immer einem Geiste oder einer Gottheit dargebracht wird. Wir können die Sache nicht entscheiden, aber wir kennen wenigstens zahlreiche analoge Fälle, wo das Opfer durch die Kraft, die in seinem Leben liegt, unmittelbar Mana erzeugt, ohne die Vermittlung eines Geistes oder einer Gottheit. Die Herstellung eines sog. Fetisches z. B. wird durch Opfer verstärkt. Ein Haus wird dadurch fest, daß ein Mensch lebendig in den Grund oder in die Wand eingemauert wird. Das ist kein Geschenk an den Geist des Hauses, keine Versöhnung irgend einer Gottheit, sondern das Opfer erzeugt eine gewisse Menge „Macht". Codringtons Beispiele lassen keine sichere Erklärung zu. Man faßt gegen sie nur ein Mißtrauen in der oben angedeuteten Richtung.

Wir erweitern den Kreis. Dieselbe Vorstellung und dasselbe Wort findet sich in Polynesien. In seiner Abhandlung über „Die melanesischen Sprachen nach ihrem grammatischem Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich" nennt H. C. von der Gabelentz das Wort „mene" – „Gewalt", in der Sprache auf der Insel Lifa als verwandt[5] mit dem polynesischen *mana*. Tregear übersetzt in seinem vergleichenden Wörterbuch der Neu-Seeländischen und polynesischen Dialekte „Mana" mit: „übernatürliche Macht, göttliche Autorität; Eigenschaften besitzend, welche gewöhnliche Personen oder Dinge nicht haben."[6]) Die Maoris auf Neu-Seeland brauchten das Wort von einem Holzschwert, das große Taten vollbracht hatte. Auf Samoa wurde es von einem Vater oder einer Mutter gesagt, die ein ungehorsames Kind verfluchten, in Hawaii von den Göttern oder von einem Manne, der durch seinen Tod ein Götterbild[7]) wirksam macht, ein Beispiel für das unmittelbar wirkende Opfer, von dem ich oben gesprochen habe, auf Tonga von Jedermann, der Wunder verrichtet oder bezaubert. Der Häuptling, der einen Gegenstand mit Tabu belegen kann, tut das Kraft seines Mana. Aber das Wort gilt auch von Verhältnissen, die für unsere Vorstellung nichts

[5] Teil II, S. 56 in den Abh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. der phil.-hist. Kl. VII (1879). Auf der Insel Maré wird das Wort mene „Kraft" als nene wiedergegeben. Vgl. ibid. III (1861), S. 210.

[6] Marett, The Treshold of Religion, S. 121.

[7] Marett, a. a. O. 121 f.

Magisches an sich haben, z. B. von jemand, der zu überreden vermag, oder der in seinen Unternehmungen Erfolg hat. Auf Mangarewa nannte man eine Zahl über vierzig: *mana manana* (sehr sehr viel Mana).

Die polynesische Sprache, die auf Mangarewa und etlichen umliegenden kleineren Inseln, unter den südlichen den Paumotu-Inseln, gesprochen wird, ist mit der Maorisprache beinahe identisch[8] und unterscheidet sich von dem Dialekt, der auf den anderen Paumotu-Inseln gesprochen wird und der auch fremde Elemente enthält. Nach Edward Tregear hat Mana die Grundbedeutung von kraftvoll, mächtig, wunderbar, wunderwirkend, übernatürlich; dazu kommen folgende Bedeutungen: Dasein, Wesen, Anlaß; Wahrsagung, Vorhersagung zukünftiger Ereignisse, eine Scheibe, die in einem Spiel benutzt wird, das dem Kinderspiel „Himmel und Hölle" (bei dem ein Stein im Hüpfen vorgestoßen wird), ähnlich ist, eine höhere Karte in der Hand haben. Mit *mana* hängen die Substantive *managa* (eine kraftvolle Handlung, etwas Wunderbares und Außerordentliches) und *Manaraga* (Kraft, Macht, Allmacht) zusammen. Lehrreich sind auch die davon hergeleiteten Verbalformen. *manamana* heißt schicken, um etwas zu holen ohne Einwilligung oder Auftrag des Besitzers. Auch wird damit der bezeichnet, der in einem Wettkampf oder Wettlauf gewinnt. *Mamana* zeigt die innere Verwandtschaft des Manabegriffes mit dem Tabu, dem rituellen Verbot. Es besagt, daß man sich zu gewissen Verrichtungen nicht benutzen läßt, ferner: verbieten, sich selbst oder einander zu respektieren. *Aka-mana* ist kausativ; etwas kräftig machen, jemanden Macht verleihen. *Aka-manamana* bekommt die Bedeutung: weissagen und vorhersagen.

In Polynesien ist sonst die hier behandelte Vorstellung der „Macht" unter dem Worte Tabu bekannt. Schon der Missionar Meinicke (Die Südseevölker und das Christentum. 1844) hat das Wesen des Tabu erkannt. Er deutet es als eine dem göttlichen Wesen innewohnende Kraft, die sich darin äußert, daß alles, worauf sie sich erstreckt, dem Gebrauche gewöhnlicher Menschen entzogen wird. Alles was es gibt, wird in zwei Klassen eingeteilt: *Moa* und *Noa*. Alles was der ersten Gruppe angehört: ist dem gewöhnlichen Gebrauch entzogen, das was *Noa* ist, kann frei gebraucht werden. *Tabu* oder *Tapu* ist mit *tapa*, „benennen" verwandt, und heißt: „das was besonders genannt, bezeichnet, vorgeschrieben, ausgenommen war. Andere Formen sind das

[8] Edward Tregear, A Dictionary of Mangarewa. Wellington 1899.

Verbum *tapui* „etwas heilig machen", *tabui*, „von etwas sich enthalten".

Das Wort gehört dem Tongadialekt auf den Freundschaftsinseln an. Es ist aus *ta*, „gemerkt" und dem Adverbium „*bu*", zusammengesetzt, das die Intensität bezeichnet. *Tabu* bedeutet demgemäß „besonders ausgezeichnet, hervorgehoben" im Gegensatze zu dem Gewöhnlichen, *noa*. Es gibt an, daß eine Sache oder Person nicht ohne weiteres berührt oder benutzt werden darf, und daß eine Handlung nicht ohne weiteres vollzogen werden darf. Es ist etwas besonderes um die Dinge, die „Tabu" sind. Die sprachliche Grundbedeutung selbst stimmt zu dem lateinischen *sanctus* von *sancire*, wenn wirklich *sancire* ursprünglich bedeutet: begrenzen, umschließen, deutlich einhegen.[9] Praktisch bedeutet Tabu so viel als: „Du sollst nicht", „du darfst nicht", und enthält demgemäß den Beginn zu einer festen Regelung des Menschenlebens im Gegensatz zum freien Spiel der Triebe. Man kann die Tabugesetze in drei Gruppen teilen, 1. Personen, Gegenstände und Handlungen die von Natur aus immer oder unter gewissen Umständen Tabu sind. 2. Solche Personen und Dinge, die unfreiwillig durch Ansteckung Tabu geworden sind oder absichtlich durch Berühren von jemanden tabuirt worden sind. Mit kluger Berechnung wird nämlich von der herrschenden Klasse auf Neu-Seeland, in Polynesien und Madagaskar diese ansteckende Heiligkeit dazu verwandt, entweder sich Eigentum anzueignen oder um z. B. den Viehstand zu erhalten, wenn er nach der Schwelgerei eines Opferfestes auszusterben droht.[10] 3. Sind Sachen und Plätze Tabu durch die Zugehörigkeit zu religiösen Organisationen, Orden und Geheimbünden.

In der modernen Religionswissenschaft wird Tabu als Bezeichnung der negativen Wirkung der Macht als gefährlich und verboten benutzt, während Mana die Macht als die wichtige und bedeutende Quelle des Lebens und des Glückes bezeichnet. Die Berechtigung zu solcher Anwendung der beiden Worte geht aus Tregear's Beobachtung hervor, daß der Mensch, der Mana besitzt, dadurch Tabu (verboten, heilig) wird. Wenn man zwischen den mehr positiven Riten, die „Macht"

[9] G. Link, De vocis „sanctus" usu pagano. Königsberg 1910.

[10] R. R. Marett, The Conception of Mana (Transactions of the III. Internat. Congress for the History of Religion, I, 51, Note 3) bemerkt, daß wenigstens in Melanesien rongo dem Begriffe der geheimnisvollen Macht besser entspricht als Tabu, da das letztere Wort immer menschliche Sanktion und menschliches Verbot voraussetzt.

gewinnen oder vermehren sollen, und den mehr negativen Riten scheidet, die gegen die gefährlichen Wirkungen der „Macht" schützen oder sie abwenden sollen, so können die letzteren als Taburiten im eigentlichen Sinne bezeichnet werden. Wir können hier, wo es darauf ankommt, Wesen und Ursprung der Machtvorstellung zu bestimmen, nicht auf die verschiedenen Arten von Macht- und von Tabu-Riten eingehen, welche die verschiedenen Arten von Tabu uns näher vor Augen stellen.[11] Hier wollten wir nur auf die Verwandtschaft der beiden Worte aufmerksam machen. Meinickes Definition könnte ebensowohl für Mana gelten.

Aus Australien kennen wir für die „Macht", das Mana, mehrere Worte. *Joia* bezeichnet Zauberkraft und Zaubermittel, z. B. ein kleines Stück Haut, das der Gommera, der Schwarzdoktor, beim Ausüben seiner Künste aus dem Munde hervorholt. Diese Joia werden von den Medizinmännern aufgezeigt, jeder hat das seinige. Aber auch die Macht selber wird dadurch bezeichnet. Es gibt nach Howitt ein immaterielles Joia, das magisch wirkt, aber daneben auch eine besondere magische Substanz, die jedem Tiere innewohnt, das man nicht essen darf. Der Unterschied zwischen wohltätiger und schädlicher Macht findet sich schon in der primitiven Sprache ausgedrückt. Bei dem viel beschriebenen Aranda-Stamm (Spencer und Gillen: Arunta) im östlichen Central-Australien bedeutet *Arunkulta* (so Strehlow; Spencer und Gillen; *Arungquilta*) eine böse Art der „Macht", durch welche man Feinde schädigt oder tötet. Die gute Lebenskraft befindet sich vor allem in den Tjurungas (Spencer und Gillen: Churinga)[12]. Unter den machterfüllten Gegenständen nehmen diese centralaustralischen Mysteriengeräte einen so wichtigen Platz ein, daß wir ihnen hier etwas eingehendere Aufmerksamkeit zuwenden müssen. Dank Spencer und Gillen, dem deutschen Missionar Strehlow und anderen Beobachtern wissen wir über diese Tjurungas gut Bescheid. Es ist aussichtslos, sie in irgend eine gangbare Theorie einzuordnen. Sie geben uns eine heilsame, wenn auch weniger erfreuliche Probe davon, wie schwer zugänglich die Welt

[11] S. Öfversikt af allmänna religionshistorien. Stockholm 1912 und die ausführlichen Angaben in meinem Artikel „Holiness" in der „Encyclopaedia of Religion and Ethics".

[12] Strehlow schreibt das Wort „Tjurunga". Wir behalten diese Schreibung bei; nach der englischen Wiedergabe wäre Tschurunga zu sprechen. Indes ist es nach solchen Umschreibungen nicht möglich, den Laut phonetisch genau zu bestimmen.

der Primitiven für uns ist und welche selbstlose Mühe es erfordert, um in ihre Vorstellungen einen Einblick zu gewinnen. Ein großer Teil der Tjurungas wird bei den heiligen Zeremonien als eine Art Musikinstrument angewendet. Sie werden öfters benutzt um einen heulenden, brummenden oder rythmisch-klappernden Laut hervorzubringen, der die Tänze begleitet oder zur Ekstase des Medizinmannes beiträgt. Für den Hottentotten reicht ein gespannter Draht, den er zwischen den Zähnen festhält und mit dem Finger anschlägt, hin, um ihn in selige Berauschung zu versetzen. Solche Geräte haben die verschiedensten Formen, von der Trommel der Lappen und sibirischer Stämme und dem Zauberkreisel oder Rhombos der Griechen zu den primitiven Schwirrhölzern oder Brummsteinen der Australier. Die letzteren bestehen aus länglichen, schmalen Holzscheiben, Stöcken oder Steinen, die an einer Schnur über dem Kopf im Kreise geschwungen werden und einen ganz bemerkenswerten, unheimlich brummenden Lärm hervorbringen. Was uns in diesem Zusammenhange interessiert, ist die geheimnisvolle Kraft, die den Mysterienwerkzeugen innewohnt. Das Rasselbrett oder der Lärmstab der alten Mexikaner (und sonstiger Amerikaner), oben abgeplattet und mit rasselnden kleinen Steinen oder Kugeln versehen, hatte magische Wirkungen, und sein Name *chicauaaztli*[13] bedeutet nach Seler „das, wodurch man stark, kräftig wird." Es gibt auch andere magische Instrumente: „Knochenrassel", „Kürbisrassel", „Felltrommel" u. a. Sie sind mit Geistesmaterie geladen und werden, wie analoge Geräte bei anderen Völkerschaften, benutzt, um das Wachstum der Ernte des Jahres zu befördern, Wolken hervorzubringen und andere Wirkungen zu leisten. In den australischen Schwirrhölzer oder Tjurungas[14] erkennen wir machterfüllte Gegenstände, die einer primitiven Stufe angehören; sie machen das Heiligste aus, was die Eingeborenen besitzen. Nur die Eingeweihten dürfen sie sehen. Zeigt man eine Tjurunga, wie das Schwirrholz in der Arandasprache heißt, einem Uneingeweihten, so ist der Tod oder eine andere harte Strafe die Folge, wie Blendung durch ein brennendes Stück Holzscheit.[15] Obgleich bei den Zentralstämmen eine Tjurunga auch für jedes Weib da ist, dürfen die Weiber sie nie sehen. Oder wenn es in der alter-

[13] Vgl. G. E. Seler, in den „Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum f. Völkerkunde." Bd. VI, S. 89. Berlin 1899. Vgl. K. Th. Preuß, im „Archiv für Anthropologie" 1904, S. 165.

[14] S. Mysterieceremonier och deras ursprung. „Ymer" 1906, S. 202 ff.

[15] A. W. Howitt, The native tribes of South-East Australia. London 1905. S. 128 und 368.

tümlichen Engwura-Zeremonie einmal vorkommt, so bekommen sie nur so viel zu sehen, daß es ihre Scheu noch erhöht und das Geheimnisvolle der Sache steigert.[16] Würde früher ein Mann einer Frau eine Tjurunga gezeigt haben, so würden beide getötet worden sein. Die Todesstrafe wurde sogar an einer Frau vollzogen, die eine Tjurunga zufällig gefunden hatte.[17] Diese Tjurungas werden in einer Höhle unter Aufsicht des betreffenden Häuptlings oder Medizinmannes aufbewahrt und bei den sakralen Riten hervorgeholt. Während der ganzen Zeit der Zeremonien des Kaitisch-Stammes zur Beförderung des Wachstums des eßbaren Grases, darf der alte Thungallamann, der den Beginn der Riten bestimmt, seinem Weibe sich nicht nähern, nachdem er das Mysteriengerät aus der Höhle geholt hat, um Tag für Tag damit umherzuziehen und über das Korngras zu singen, bis alles vorüber ist. Er ist von der Tjurunga-Substanz so erfüllt, daß die Berührung mit ihm für seine Frau gefährlich sein würde. Gleichzeitig muß er darauf achten, daß er diese wertvolle Machtsubstanz nicht durch Unvorsichtigkeit verringert oder verliert. Das Tabu der Tjurunga erstreckt sich auch auf die Umgebung ihres Aufbewahrungsortes. Wilde Tiere finden in ihrer Nähe eine sichere Zuflucht. Es fällt niemand ein, sie dort zu töten.[18] Ein Tier, das, von einem Speer getroffen, in der Nähe einer *arknanaua*[19] liegen bleibt, bleibt unberührt liegen, man trägt es nicht fort. Auch wird in der Nähe einer solchen Höhle Streit möglichst vermieden.[20] Primitive Gegenstücke zu dem, was wir aus den Religionen der ganzen Welt über die Unverletzlichkeit heiliger Plätze oder Tempel wissen. Selbst die Pflanzen in der Nähe der Tjurunga-Stätte läßt man in Frieden. Das Gewicht dieser machthaltigen Gegenstände haben die früheren Beobachter völlig erkannt, aber Strehlow hat ihr Wesen bei den Aranda- und Loritja-Stämmen in Zentralaustralien einer eingehenden Untersuchung unterzogen, die neue Resultate gezeitigt hat. Sie verdienen bei einer Untersuchung des Manabegriffes unsere besondere Aufmerksamkeit. Denn die Tjurunga stehen —

[16] Howitt, Native Tribes, S. 368; Söderblom, Mysterieceremonier in „Ymer“ 1906. S. 204 f.

[17] Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Centralaustralien. II. Mythen, Sagen. Bearbeitet von M. Freih. von Leonhardi. Frankfurt a. M. (Veröffentlichungen aus dem Städt. Völkermuseum B. 1). 1908. S. 78.

[18] Mysterieceremonier S. 204.

[19] Name der Tschurungahöhle in der Aranda-Sprache.

[20] Strehlow, a. a. O. II. S. 78. Doch ein Mörder oder sonstiger Verbrecher darf selbst in der Höhle erschlagen werden.

im Unterschied von Mana, Joia und andern machtführenden Dingen — zu jedem Menschen in Beziehung. Jeder Mensch hat seine Tjurunga, wie nach Howitt's Beschreibung der Irokesen, auf die wir sogleich kommen werden, jeder Mensch, jedes Tier und Ding Orenda besitzt, so daß das Dasein aus einem stetigen geheimnisvollen Wetteifer zwischen den verschiedenen Orenda besteht. Aber die Tjurunga ist noch mehr individualisiert, indem sie einem bestimmten konkreten Gegenstand verkörpert auftritt. Weiterhin haben die Tjurungas einen Zusammenhang mit gewissen toten Vorfahren. Aber trotzdem ist die Tjurunga keineswegs eine Seele, die wandert. Sondern der Unterschied zwischen „Macht" und „Seele" kommt auch hier deutlich zum Vorschein.

Strehlow schreibt: „Ganz entschieden fassen die Aranda — und das gilt auch von den Loritja — ihre Tjurunga nicht als Sitz einer Seele oder des Lebens auf. Ich habe den Schwarzen dahingehende Fragen vergelegt, dieselben haben eine solche Auffassung direkt in Abrede gestellt. Mit der Seele — *ltana* oder *guruna* — hat die Tjurunga gar nichts zu tun."[21] Die Geister der Verstorbenen, die *ltana*, denkt man sich als leichte, weiße Gestalten. Der Geist weilt nach dem Tode für einige Zeit in der Nähe des Grabes. Wenn die Totenfeier an seinem Grabe stattgefunden hat, geht er nach der Toteninsel oder dem Totenlande (*ltjarilkna-ala*), einer schmalen, langgestreckten Insel im fernen Norden.[22]

Aber recht eigentlich repräsentieren die Tjurungas eine geheimnisvolle, „übernatürliche" Macht. Es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Strehlow, soweit ich sehe, in keiner Weise in seinen Beobachtungen von der modernen Mana-Theorie beeinflußt ist. Ein um so wertvolleres Zeugnis für die primitive Machtvorstellung haben wir in seinen, von dem nun verstorbenen Freiherrn von Leonhardi herausgegebenen Schilderungen. Ehe wir das näher untersuchen, müssen wir uns vergegenwärtigen, was dieser Name eigentlich bezeichnet. Wir geraten da in ein Wirrsal primitiver Vorstellungen, die unseren Kategorien trotzen. Es ist ratsam, Strehlows eigene Worte so viel wie möglich beizubehalten.

„Das Wort Tjurunga bedeutet: „der eigene geheime": *tju* (jetzt *laulinja*) ist ein veraltetes Wort und bedeutet: versteckt, verborgen, geheim; *runga* heißt: der eigene, mein eigener. Tjurunga kann zunächst adjektivisch gebraucht werden, z. B. retna tjurunga = der eigene geheime Name, der einem jeden jungen Mann zu seinem gewöhnlichen Namen gegeben

[21] I, II, S. 76 f.
[22] I, I, S. 15.

wird; doch wird Tjurunga häufiger substantivisch gebraucht; als solches bezeichnet es die Kultushandlungen der Aranda z. B. *ilia-tjurunga* = der Emu-Kultus. – Ich bemerke hier, daß Strehlow das Wort „Kult" von den heiligen Riten der Zentralaustralier durchgehend gebraucht, obwohl diese keine Götterverehrung im eigentlichen Sinne einschließen. Auf die Sache selbst werden wir im 5. Kapitel näher eingehen. Auch „Gott" als Ausdruck für Totemvorfahren scheint mir im eigentlichen Sinne nicht anwendbar, da sie nicht Objekte eines wirklichen Kultes sind. Nach dieser Einschaltung geben wir wieder Strehlow das Wort. – „Insonderheit aber werden gewisse Hölzer und Steine als Tjurunga bezeichnet. Diese flachen, ovalen und länglichen Objekte sind meist auf ihren Oberflächen mit Zeichen bedeckt. Sie werden als heilige Gegenstände vor Kindern und Frauen geheim gehalten und in besonderen, nur den Männern bekannten Höhlen, *arknanaua*, aufbewahrt. Die hölzernen Tjurunga bezeichnet man noch besonders als *Tjungajunga*, die steinernen dagegen als *Talkara*[23]. Die Loritja nennen die Tjurunga im allgemeinen *kuntanka*, im besonderen werden die hölzernen als *alkumunku*, die steinernen als *malkari* bezeichnet. Ebenso wie bei den Aranda werden diese *kuntanka* in Steinhöhlen *ngalkilba* aufbewahrt und nur in besonderen Fällen hervorgeholt; den Frauen und Kindern dürfen sie bei Todesstrafe nicht gezeigt werden[24]. „Die Tjurunga variieren sehr an Größe und Gestalt. Es gibt Holz-Tjurunga von einer Länge von 90 cm bis über 1 m; die Breite derselben wechselt zwischen 2 und 9 cm. Sie sind an einer Seite etwas konvex, auf der anderen Seite gewöhnlich glatt, zum Teil ein wenig konkav. Die *talkara* sind breiter als die *tjungajunga*, dagegen nicht so lang; sie haben in der Regel eine ovale Form, in seltenen Fällen sind sie rundlich. Ausnahmsweise können sie auch die Gestalt eines Bumerang haben. Die meisten Tjurunga sind mit Zeichnungen bedeckt; manche, und diese gelten als besonders alt, zeigen aber gar keine eingeritzten Figuren. Diese alten Tjurunga sind oft gesprungen und sorgfältig mit Sehnen oder Pflanzenfasern zusammengehalten.

Die Zeichen, die mittelst eines Opossum-Zahnes in die Tjurunga eingegraben werden, sind meist konventionell, so daß nur ein Eingeweihter dieselben zu entziffern vermag. Vorherrschend sind konzentrische Kreise oder Spirallinien, sowie semi-konzentrische Kreise und Parallellinien. Die konzentrischen Kreise resp. Spirallinien können vielerlei be-

[23] a. a. O. I, II, 75.
[24] a. a. O. I, II, 81.

zeichnen: Lagerplätze, Bäume, Rücken, Bauch, Fett eines Totem-Vorfahren oder eines Totem-Tieres usw. Die semi-konzentrischen Kreise bezeichnen gewöhnlich einen Totem-Vorfahren in sitzender Stellung, die parallellaufenden Linien entweder die Fußpfade oder die Zeichnungen, die ein Totem-Vorfahre über der Brust trug usw. Manche Tjurunga sind auch für den Uneingeweihten kenntlich durch die auf denselben eingravierten Fußeindrücke."[25]

Wie wir schon wissen, gehören zu den Tjurungas auch die, wohl unter den meisten der australischen Volksstämme bekannten Schwirrhölzer, die an einer langen Schnur geschwungen, einen weithin hörbaren, brummenden Laut erschallen lassen.

Von der Entstehung der Machtgegenstände wird das folgende erzählt: In der Urzeit lernten die Schwarzen von den Urahnen der Totemklane und von anderen „Lehrern", wie man die Tschurungas verfertigen und anwenden soll. Ein solcher Lehrer oder Kulturheros war *Putiaputia*. Die Aranda waren von dem Urheber „Fliegenfänger" aus unförmlichen Klumpen zu wirklichen Menschen zugeschnitten. Aber die Tjurungas kannten sie noch nicht. Da brach ein Wallaby (putaia)-Totem-Urheber[26] im fernen Norden auf und kam zu einem berühmten Totemplatze am oberen Lauf des Finke-Flusses. Putiaputia wanderte mit einer Tasche, Steinmesser, Steinbeil und Opossum-Zähnen vom Norden nach dem Süden und ließ sich in der Nähe von Rama nieder. Bald darauf entfernte er sich von seinem Lagerplatz und hieb mit seinem Steinbeil einen *mbultjita* (ein wilder Apfelsinenbaum) um, klopfte die Rinde ab, bearbeitete das Stück Holz mit dem spitzigen Ende seiner *mēra* (Speerschleuder), glättetete dasselbe und kratzte mit seinem Opossum-Zahn Zeichen in dasselbe: doch die Zeichen gerieten ihm nicht auf dieser Holzart, deshalb warf er dieses *Mbultjita*-Holz als unbrauchbar fort.

Darauf fällte er einen Gummibaum, verfertigte sich aus demselben ein Stück Holz in Gestalt einer Tjurunga und versuchte, Zeichen in dasselbe einzugravieren, — doch auch dieser Versuch mißlang.

Auch ein weiterer Versuch, den er mit dem *Alknāta*-Holz (Fichtenholz) anstellte, fiel nicht zu seiner Zufriedenheit aus, weshalb er auch dieses Holz wegwarf.

Hierauf ging Putiaputia fort und fällte einen *ititja*, bearbeitete ein Stück, glättete es und machte mit Hilfe seines Oppossum-Zahnes Zeichen darauf. Dann bohrte er ein Loch an dem einen Ende der

[25] a. a. O. I, II, 80.

[26] Strehlow schreibt immer Totem-Gott.

Tschurunga, befestigte eine Schnur in demselben und ließ die Tjurunga schwirren; dieselbe gab einen weithin hörbaren, brummenden Ton von sich. Zufrieden mit seinem Werk, steckte er diese Tjurunga in seine Tasche. Darauf verfertigte er sich auch Tjurungas von *arankuia*-Holz, kratzte Zeichen ein und ließ sie schwirren; auch diese gaben einen deutlichen Laut von sich. Zuletzt hieb er einen *Tnima*-Strauch um und fertigte sich auch aus diesem Holz Schwirrhölzer an, die ebenfalls zu seiner Zufriedenheit ausfielen.

Nachdem er diese Tjurungas in seine Tasche gesteckt und letztere in der Nähe versteckt hatte, rief er die an diesem Platz wohnenden *Luta*-Männer (Wallaby) herbei, ließ sie sich alle in einer Reihe auf dem Boden niederlegen, den Kopf in beide auf den Boden gestemmten Hände gestützt. Darauf ging er fort, um seine Tasche mit den Tjurungas zu holen. Der Tasche entnahm er zuerst den Opossum-Zahn, wickelte denselben vorsichtig und umständlich aus seiner Umhüllung aus, ergriff darauf die rechte Hand eines vor ihm liegenden älteren Mannes und löste mit dem Opossum-Zahn dessen Nagel des rechten Daumens vollständig ab; darauf ritzte er ihm die Stirne und die Stelle über den Augenbrauen, sodaß dessen ganzes Gesicht und die rechte Hand mit Blut überströmt war. Nachdem er diese Prozedur der Reihe nach an allen versammelten Männern vorgenommen hatte, zog er die Tschurunga aus seiner Tasche hervor und legte jedem eine in die aufgehaltenen Hände. Mit dem Laut „trrr" brachten alle Männer ihren Körper in eine sitzende Stellung mit vor sich übereinandergeschlagenen Beinen, auf die Putiaputia darauf die Tjurunga legte und ihnen die Zeichen erklärte. Hierauf zog er eine Tjurunga aus seiner Tasche hervor, auf der noch keine Zeichen eingraviert waren und zeigte den Männern der Reihe nach, wie sie mit dem Opossum-Zahn die Zeichen einkratzen könnten, wobei er ihnen anfangs die Hand führte; darauf mußten sich sich selber von *ititja*-Holz die Tjurungas verfertigen. Putiaputia gab einem jeden von ihnen einen Opossum-Zahn, mit dem sie selber die Zeichen eingravierten; am Schluß sagte er zu ihnen: „So sollt Ihr immer die Tjurunga herstellen; doch sollen nur die Männer dieselben sehen; den Weibern und Kindern sollt Ihr sie nicht zeigen". Nun bestrich Putiaputia die angefertigten Tschurungas mit rotem Ocker und trug dieselbe zu einer in der Nähe befindlichen Steinhöhle, wo er sie auf eine Unterlage von trockenen Zweigen niederlegte und mit Gras und Gummirinde bedeckte.[27]

Nach einer anderen Tradition wurden ihnen die Tjurungas von

[27] a. a. O. I, I, S. 9f. meistens wörtlich.

demselben Urheber, dem „Fliegenfänger", *Mangarkunjerkunja,* der die Menschen zuschnitt, gegeben.

Welches ist nun die Bedeutung dieser Hölzer oder Steine? Aus dem Wort Tjurunga selbst geht zunächst soviel mit Bestimmtheit hervor, daß sie mit einer Person eng verbunden sind und geheim gehalten werden. Nun geht aber aus den Sagen hervor, daß die Leiber der meisten Totem-Vorfahren sich in solche Tjurungas verwandelt haben. Ein Teil der Tjurungas, die heute noch in den heiligen Steinhöhlen aufbewahrt werden, gelten für diese verwandelten Leiber der Urwesen, der sogenannten *altjirangamitjina.* Von anderen Totem-Vorfahren wird erzählt, daß sie auf ihren Wanderungen ihre Tjurunga mit herumgetragen haben, ihre Leiber aber sich in Bäume, Felsen, Sträucher usw. verwandelten. Auch von diesen Tjurungas nimmt man an, daß sie sich in den *arknanaua* befinden. Als ferner *Mangarkunjerkunja* die unvollkommenen Geschöpfe zu Menschen gebildet hatte, gab er auch einem jeden eine Tjurunga und bezeichnete dieselbe als den Leib des mit ihr Verbundenen. So gab er z. B. einem Känguruh-Mann (d. h. einem Mann, der das Känguruh als Totemtier, Verwandten und Beschützer hat) eine Tjurunga und sprach zu ihm: „Das ist der Leib eines Känguruhs, aus dieser Tjurunga bist du entstanden." Aus Vorstehendem geht hervor, daß die Tjurunga in enger Verbindung mit Totem-Vorfahren und Mensch stehend gedacht wird. Genauer ausgedrückt: die Tjurunga gilt als der gemeinsame Leib des Menschen und seines Totem-Vorfahren, sie verbindet das Individuum mit seinem persönlichen Totem-Vorfahren und gewährleistet ihm den Schutz, den der *iningukua* (Bezeichnung für das persönliche Totemwesen) verleiht, während der Verlust der Tjurunga dessen Rache nach sich zieht. Die Tjurunga verbindet aber den Menschen nicht nur mit seinem Totem-Vorfahren, sondern auch mit seinem Totem selbst und gibt ihm die Möglichkeit, dieses zu vermehren und fett zu machen, wie dies ja auch schon die Totem-Vorfahren getan haben. Wird die Tjurunga mit Fett und rotem Ocker bestrichen, so gehen schöpferische Kräfte von ihr aus, die auf das Totem einwirken; ja wie die Alten gesagt haben, springen beim Bestreichen der Tjurunga Totemtiere heraus. Diese solidarische Einheit des Menschen mit seinem Totem-Vorfahren und seinem Totem kommt besonders bei den Aufführungen der totemistischen Kulthandlungen zum Ausdruck. Ohne Kenntnis dieser Einheit sind die Gesänge bei diesen Aufführungen gar nicht zu verstehen.[2]

[28] a. a. O. I, II, S. 76 meistens wörtlich.

Die Bedeutung der *kuntanka* besteht für die Loritja darin, daß dieselbe ein Bild des Leibes ist, das mit der betreffenden Person so eng verbunden ist, wie der Schatten mit dem Körper. Die Loritja fassen also die *kuntanka* mehr symbolisch, obwohl sie doch auch andernteils behaupten, daß die *kuntanka* der gemeinsame Leib des Individuums mit seinem *woltara* ist. Der konkreten Auffassung der Aranda, die in der Tjurunga den wirklichen, wenn auch geheimen Leib des *iningukua* sehen, tritt die mehr bildliche Ausdeutung der Loritja gegenüber, die die *kuntanka* für das Bild des Leibes erklärt. Trotz dieser theoretisch verschiedenen Auffassung ist doch das Ansehen der *kuntanka* in der Praxis bei den Loritja ebensogroß wie bei den Aranda. Die *kuntanka* begleitet den Loritja durch sein ganzes Leben."[29]

In der Tjurunga besitzt also der Eingeborene einen Talisman, „der ihn mit schaffender Macht ausrüstet und ihm den Schutz des *iningukua*[30] gegen Feinde gewährt, während er — um das hier einzufügen — in gewissen seiner Zauberhölzer und -knochen eine Zaubermacht besitzt, wodurch er seine Feinde schädigen und vernichten kann."[31]

Demgemäß enthalten die Tjurunga die zwei Arten von Macht, sowohl die schöpferische, befördernde, als die böse, schädigende, zerstörende, welch letztere die Aranda *arunkulta* (Spencer und Gillen: *arungquilta*) nennen. Aber die erstgenannte Art kommt unvergleichlich mehr in Betracht.

„Der Tjurunga wird eine geheime, magische Kraft zugeschrieben, besonders den Tjurunga der Totem-Vorfahren, da sie ja den Körper derselben repräsentieren. Wird z. B. eine *tjilpa* (wilde Katze)-*tjurunga* mit Fett und rotem Ocker bestrichen, so geht, wie schon oben bemerkt, eine Kraft von ihr aus auf alle wilden Katzen; dieselben werden fett und vermehren sich. Bei Kultushandlungen, die gewöhnlich in der Nähe der *arknanaua* abgehalten werden, steckt sich der Darsteller sehr oft eine geschmückte Holz-Tjurunga ins Haar, die ihm die Fähigkeit verleiht, daß er, wie sein Vorfahre, sein Totem-Tier resp. Pflanze hervorbringen kann. Der Stein-Tjurunga wird dieselbe Verehrung zuteil, wie der Holz-Tjurunga; erstere hat sogar den Vorzug, als die bessere angesehen zu werden, da die wandernden Totem-Vorfahren selbst sich meistens in steinerne, ihre Novizen dagegen in hölzerne Tjurunga verwandelt haben sollen. Mit einer Stein-Tjurunga reibt der Leiter der Kultus-

[29] a. a. O. S. 82.

[30] d. h. „des persönlichen Totemvorfahren".

[31] a. a. O. S. 76.

handlungen den Leib der jungen Männer, damit sie hellere Augen bekommen, um die Ankunft eines Fremden wahrzunehmen. Bei der Zeremonie der Beschneidung schlägt der Leiter derselben mit einer *talkara* die Novizen heftig auf die Magengegend, um ihnen eine fühlbare Ermahnung zu einem mäßigen Leben zu geben.

Den Tjurungas werden überhaupt magische Kräfte zugeschrieben. Wenn z. B. zwei Männer sich schlagen wollen und der eine hat eine Tjurunga bei sich, so glaubt dieser, daß die Tjurunga ihn stärken werde, während sein Gegner den Kampf als aussichtslos aufgeben wird, sobald er erfährt, daß der andere eine Tjurunga mit sich führt. Fühlt ein Mann sich sehr schwach oder dem Tode nahe, so wird eine steinerne Tjurunga aus der *arknanaua* geholt und mit der *mera*, d. h. mit dem an dem einen Ende mit einem scharfen Stein versehenen Speerwerfer, etwas von dem Stein abgeschabt und das Abgeschabte dem Kranken, mit Wasser vermischt, zu trinken gegeben. Dieses Getränk heißt *maljua* und soll dem Kranken neue Kräfte geben.[32]

„Die Tjurunga-Hölzer oder -Steine werden manchmal an die Bewohner eines befreundeten Lagerplatzes verliehen; dies wird als ein Freundschaftsdienst angesehen, der die Glieder der einzelnen Lagerplätze näher miteinander verbindet.“[33] „Auch die Loritja verleihen dieselben als Freundschaftsbeweis für eine zeitlang nach anderen Lagerplätzen.“[34]

Wir haben es hier, bei den zentralaustralischen Tjurungas, mit einer überaus schwer zugänglichen und komplizierten Erscheinung zu tun. Diese Verkörperungen alter Totem-Ahnen[35] sind zugleich eine Art von Alter-Ego, wirksame Machtmittel und Instrumente, welche die heiligen Tänze und Pantomimen begleiten. Die Sagen von den Tiermännern der Urzeit sollen zum Teil die Herkunft, Anwendung und Bewegung der Tjurungas erklären. Bei der Geburt eines Kindes spielen diese Tjurungas eine Rolle, die während des ganzen Lebens fortgesetzt und entwickelt wird.[36] Bei alledem bleibt als die greifbarste und wichtigste Bedeutung jener sonderbaren geheimen Geräte, die man jetzt

[32] a. a. O. I, II, S. 78f.

[33] a. a. O. S. 78.

[34] a. a. O. I, II, 82.

[35] Von den Totem-Vorfahren, oder wie Strehlow schreibt, den Totem-Göttern, haben sich einige in Felsen und Bäume, andere in Tjurungas verwandelt. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Gruppen ist bei den Aranda und den Loritja nicht dasselbe.

[36] I, II, S. 80.

in unsern ethnographischen Museen sehen kann, die „Macht", die sie enthalten oder vielmehr verursachen. Sie sind eine Art von Kraftzentren, die zwar an die einzelnen Glieder des Stammes verteilt ist, aber doch das gemeinsame Eigentum des Stammes oder Clanes darstellt. Man könnte mit einem freilich starken Anachronismus sagen, daß in dem Tjurunga-Hügel die ganze Macht gesammelt wird, über die die Gesellschaft gebietet und die sie aus geheimnisvollen Quellen schöpfen und anwenden kann. Wir haben gesehen, daß die Tjurunga beides darstellt, das eine wie das andere von dem, was für wertvoll gehalten wird. Sie steht in naher Beziehung zu totemistischen Wesen der Urzeit, zu der Gattung des Totemtieres und zu den lebenden Menschen, aber sie ist weder Seele noch Geist in eigentlichem Sinne.

Wir lesen in Strehlows Beschreibung nichts von einem Seelenwesen, das in diese Tjurungas kommt und geht. Es wäre auch irreführend, von einer das Dasein durchdringenden Kraftsubstanz zu sprechen. Solche Abstraktion ist dem primitiven Denken fremd. Es fällt uns schwer, uns vorzustellen, daß in diesen Stöcken oder Steinen gleichzeitig die Urväter, die eigene „Macht" und andere schöne Dinge wohnen sollen. Aber diese Schwierigkeit, zwei oder mehrere Dinge gleichzeitig den gleichen Raum einnehmen zu lassen, besteht offenbar nicht für die Aranda, Loritja und ihresgleichen. Sie haben in eigentümlicher Form ihre Erfahrung von etwas Mächtigem im Leben ausgebildet, das Leben, Glück und Erfolg bewirkt und das Schutz, Gemeingefühl und Treue erweist.

Soweit die Melanesier, Polynesier und Australier. Von der Südsee und Australien begeben wir uns nach Nordamerika, zumal da die nächst Tabu und Mana am häufigsten genannten Termini für „Macht" von dorther stammen.

Wir werden jetzt die sonstigen wichtigsten Dokumente der Manavorstellung betrachten. Sie behandeln die nordamerikanischen Indianer. Sie bezeugen, daß die Manavorstellung nichts für die Mela- und Polynesier eigentümliches ist, sondern eine allgemeine primitive Vorstellung. Wir haben schon die Ursachen erwähnt, welche eine genaue Kenntnis der Vorstellungen der Eingeborenen erschweren. Sie sagen gern, was dem Frager angenehm ist, besonders wenn sie dadurch weiteren Fragen entgehen können. Im abendländischen Publikum war durch die — von ihren eigenen Auffassungen stark beeinflußten — Eindrücke der ersten Ansiedler, Jäger, Handelsleute und Missionare schon die Ansicht ver-

breitet, daß die Indianer an den „Großen Geist" glaubten, der danach in Longfellows „*Hiawatha*" verewigt worden ist. Aber besonders die näheren Untersuchungen des Missionars J. Owen Dorsey unter den Omaha-Indianern und dann die Arbeiten Mc Gees, Hewitts, und anderer haben uns eines bessern belehrt; sie haben den „Großen Geist" in eine Reihe von Vorstellungen aufgelöst, die aber auch in ihrer Darstellung noch etwas von ihrer primitiven Konkretheit eingebüßt haben. Ich werde die drei Autoren der Reihe nach anführen, um zu zeigen, daß das eigenartige und für die gangbaren Theorien der Religionswissenschaft befremdende in der indianischen Vorstellung erst allmählich zu seinem Rechte kommt.

Die Omaha gehörten nebst den Ponka, Dakota, Jowa und anderen Stämmen, der großen Völkerschaft der Siouxindianer an, die die Gegenden um den oberen Lauf des Mississippi und Missouri bewohnten, ungefähr die Gebiete, an denen ihre Namen noch als Namen von Staaten der Union haften. J. Owen Dorsey berichtete über Gebräuche, von denen sie glaubten, daß ihre Vorfahren sie von Wakanda empfangen hätten.[37] Und weiter: „Die Omaha wagten es nicht, ihre Alten auf der Prärie zu verlassen, wenn sie weit von ihren Wohnsitzen entfernt waren, um nicht vom Wakanda bestraft zu werden." Sie sagten: „Wenn wir mit ihm (einem Mörder) essen, den Wakanda wegen seines Verbrechens haßt, dann wird Wakanda auch uns hassen." Wir begegnen hier dem wichtigen Worte „Wakanda", und zwar unter Umständen, die auf einen „Urheber" oder „Urvater" hinweisen, auf ein Ursprungswesen, wie wir es aus Australien und Afrika und anderen Gebieten kennen lernen werden. Von solchen Urhebern und hohen Wesen pflegen nämlich die Regeln und Verbote des Stammes einmal hergeleitet zu werden. Indessen haben spätere Beobachter zweifellos erwiesen, daß Wakanda auch eine allgemeinere Bedeutung hat, welche W. J. Mc Gee in seiner Abhandlung über die Sioux-Indianer genau festzustellen versucht hat.[38] Wir werden sehen, wie hier — wie es auch im Kongogebiet mit Nzambi der Fall ist — der Namen des Urhebers mit der Bezeichnung des Geheimnisvollen und Wunderbaren zusammenfällt.

Nach Mc Gee ist der „Great Spirit" der Indianer einfach ein großes Mysterium, vielleicht unbestimmt anthropomorphisch, öfter zoomorphisch, doch nicht ein Geist; denn einen solchen kann sich der Indianer

[37] Omaha Sociology in III. Report of the Bureau of Ethnology, 368. 369.
[38] 15. Rep. of the Bureau of Ethnol. (1897) S. 181 ff.

nicht vorstellen, soweit er nicht durch die Auffassung der Weißen und ihrer Fragen beeinflußt ist. Er berichtet (S. 182), daß zum Teil gerade durch die erste Bekanntschaft mit den Sioux-Indianern, der verbreitete populäre Irrtum von dem ursprünglichen „Great Spirit" in Umlauf kam. Und zum Teil wurde erst durch Dorseys Wirksamkeit unter den Tegika- und Dakota-Stämmen, zuerst als Missionar und später als Sprachforscher, der frühere Irrtum berichtigt. Unter diesen Stämmen wird die Schöpfung und Regierung der Welt dem *„wa-kan-da"* zugeschrieben (die Form des Wortes variiert ein wenig von Stamm zu Stamm), ganz wie unter den Algonkin-Stämmen die Allmacht dem *ma-ni-do* (dem „Manito the Mighty" in Hiawatha) beigelegt wird. Doch zeigt die nähere Untersuchung, daß *wakanda* verschiedene Formen annimmt, und vielmehr eine Eigenschaft als eine bestimmte Größe ist. So ist bei vielen der Stämme die Sonne *„wakanda"*; nicht das *wakanda* oder ein *wakanda*, sondern einfach *wakanda*, und unter denselben Stämmen ist der Mond *wakanda*, ebenso der Donner, der Blitz, die Sterne, die Winde, die Zeder, und verschiedene andere Dinge; sogar ein Mann, besonders ein Schamane, kann *wakanda* oder ein *wakanda* sein. Außerdem wird der Terminus auf die mystischen Ungeheuer der Erde, der Luft und des Wassers angewandt. Nach einigen der weisen Männer waren das Feld oder die Erde, die mystische Unterwelt, die schöne, überirdische Welt, Finsternis usw. *Wakanda* oder des *Wakanda*. So waren auch die Fetische und die kultischen Geräte und die Schmuckgegenstände, die bei den heiligen Zeremonieen Anwendung fanden, bei verschiedenen Stämmen *wakanda*. Bei einigen Indianergruppen wurden gewisse Tiere und auch andere Bäume als die Zeder, die besonders *wakanda* ist, als *wakanda* betrachtet. Das Pferd wurde unter den Prärie-Stämmen der „Wakanda-Hund" genannt. In derselben Weise wurden viele Naturgegenstände und Plätze von auffallendem Charakter (of striking character) als *Wakanda* betrachtet. Somit wurde das Wort auf allerlei Wesen und Ideen angewandt, und wurde (mit oder ohne Flection) ohne Unterschied als Substantivum und Adjektivum gebraucht und mit kleinen Modifikationen auch als Verb und Adverb. Ein so proteushafter Terminus ist offenbar in die höher differenzierte Sprache der Zivilisation nicht zu übersetzen. Die durch das Wort ausgedrückte Vorstellung ist offenbar auch unbestimmt und kann nicht richtig mit „Geist" übersetzt werden, viel weniger mit „Großer Geist", wenn man auch leicht verstehen kann, wie oberflächliche Nachforscher, die von bestimmten geistigen Vorstellungen beherrscht waren, verhindert oder beschränkt

durch mangelnde Vertrautheit mit der Indianersprache, irregeleitet durch Unkenntnis der vagen primitiven Vorstellungsweise (the vague prescriptorial ideation) und vielleicht durch verschlagene eingeborene Berichterstatter oder boshafte Dolmetscher getäuscht waren, dazu kamen, die falsche Deutung aufzunehmen und zu verbreiten. Das Wort kann vielleicht treffender mit „Mysterium" (mystery) als mit irgend einem anderen Worte übersetzt werden; doch ist diese Übersetzung gleichzeitig viel zu begrenzt und viel zu bestimmt. Im Sprachgebrauch der Sioux-Indianer bedeutet *wakanda* bei dem unbestimmten Inhalt des Wortes: „Macht", „heilig", „alt", „Größe", „belebt" (animate), „unsterblich" und anderes; doch drückt es auch nicht mit annähernder Vollständigkeit und Klarheit, die Begriffe aus, welche in jedem dieser Worte allein oder allen zusammen liegen. „In der Tat kann kein englischer Satz von erträglicher Länge der primitiven Idee gerecht werden, welche im Worte *wakanda* ausgedrückt wird."

Wir haben gesehen, wie die Sonne, der mythische Donnervogel, der mythische Wakanda-Hund, die Zeder und andere Naturgegenstände als *wakanda* gewissermaßen vergöttlicht wurden. „Der Mond war unter den Osage *wakanda* und die Sterne unter den Omaha und Ponka; doch scheinen sie untergeordnete Stellungen eingenommen zu haben. Den Winden und den vier Himmelsgegenden wurde offenbar ein höherer Rang zuerkannt, und in einzelnen Fällen scheinen die mythischen Wasserungeheuer und Erdgottheiten leitende Stellungen eingenommen zu haben. Im ganzen dürfte es richtig sein, die Sonne als das höchste Mysterium der Sioux-Indianer anzusehen; mit dem Donnervogel oder der Familie der Donnervögel als einer Art von vermittelndem Gliede zwischen den Mysterien und den Menschen, mit weniger Macht, aber in den menschlichen Verhältnissen mehr Wirksamkeit entwickelnd als die entfernteren *wakanda* des Himmels." [39]

Es scheint mir nicht unwahrscheinlich zu sein, daß wir es im Sonne-wakanda mit dem Urvater oder Urheber zu tun haben, der nach Dorseys Zeugnis die heiligen Gebräuche und Gebote festgestellt hat.

Stellen wir diese Nachrichten über *wakanda* zusammen, so können wir nicht umhin, als das Gemeinsame hinter den wechselnden Bedeutungen des Wortes und bei den Dingen, die *wakanda* sind, den Eindruck von etwas, das über das gewöhnliche Maß hinausgeht, anzusehen. Ein Hund ist ein Hund, aber das Pferd ist ein merkwürdiger,

[39] Ibid. 183.

großer Hund, ein Wakanda-Hund. Vieles schließt der eine Ausdruck ein, vieles im Himmel und auf Erden. Nach Dorseys Beschreibung zu urteilen, wurde diese wunderbare Macht auch personifiziert und als ein schaffendes, regierendes Wesen vorgestellt. Ob dabei etwas von den Weißen eingedrungen ist und eventuell wie viel, läßt sich kaum entscheiden.

Was die Schwarzfuß-Indianer betrifft, so bezeugt W. Mc. Clintock den unpersönlichen Charakter ihrer Machtidee, obgleich er den Namen „Great Spirit" braucht.[40] „Der große Geist oder das große Geheimnis oder die gute Macht ist überall und in allem, in Bergen, Ebenen, Winden, Wassern, Bäumen, Vögeln und Tieren." Gewisse Tiere werden angebetet, weil sie „einen größeren Anteil der guten Kraft als andere besitzen. Wenn sich daher ein Schwarzfuß-Indianer in Schwierigkeiten oder Gefahr befindet, so betet er selbstverständlich zu ihnen um Hilfe."

Besonderes Glück hat J. N. B. Hewitt mit seinem „*Orenda*" gehabt. Wir fügen noch als ein grundlegendes Dokument hinzu, was er über das *Orenda* der Huron-Indianer ausführt. Er bleibt nicht bei einer Beschreibung stehen, sondern stellt das *Orenda* und entsprechende Vorstellungen als Minimaldefinition der primitiven Religion überhaupt auf[41] und hat die Sache damit doch wohl etwas schematisiert und zivilisiert. Wenn wir ihm in seinen Verallgemeinerungen nicht ganz folgen können, so sind doch seine Untersuchungen der Ausdrücke für die Macht-Idee in den verschiedenen Sprachen der Indianer um so wertvoller. Er scheint erst die Belebung oder den Animatismus mit der Vorstellung von einer unpersönlichen Macht identifizieren zu wollen. Daß das Leben eine Eigenschaft jedes Dinges ist, – der Steine, der Wasser der Gezeiten (Ebbe und Flut) u. a. eingerechnet – das ist, nach Hewitt, ein für die kosmische Philosophie des primitiven Menschen grundlegendes Postulat; und, als eine Begleiterscheinung zu diesem Glauben hat der primitive Mensch die weitere Annahme gemacht, daß in jedem Körper eine mystische Potenz von verschiedener Wirkungskraft und verschiedener Tragweite der Welt sich findet, deren Mittelpunkt er selber ist. Diese hypothetische Magie wird nach Hewitt allen Dingen, allen Körpern usw. zugeschrieben. Hewitt ist sehr weit davon entfernt, eine derartige Vorstellung zu verachten. Er fügt hinzu: „Dem lebendigen Glauben und dem

[40] In der Zeitschrift „The East and the West", Januar 1911, S. 111.

[41] Orenda and a definition of religion. „Amer. Anthropologist" New Ser. 4, 1902, S. 33–46.

Vertrauen auf die Wirklichkeit dieser vermeintlichen mystischen Kraft (this reified figment of inchoate mind) verdankt die menschliche Erfahrung aller Zeiten und aller Länder eines von ihren mächtigsten Motiven und wesentlichen Wirkungen."

Die mystische Kraft trägt bei verschiedenen Stämmen verschiedene Namen. Die Sioux-Indianer nennen sie *„wakan"* oder *mahopa* oder *χube*, die Algonkin *manitowi*, die Schoschonen *pokunt* und die Irokesen *Orenda*. Das Wort hat ein wenig verschiedene Formen in den verschiedenen irokesischen Dialekten, bei den Huronen hieß es *iareñdă* oder *oreñdă*. Die Irokesen hatten auch ein anderes Wort *otgon*, das besonders den boshaften, tötlichen, gefährlichen, zerstörenden Gebrauch des *Orenda* bezeichnet, und welches das allgemeinere Wort *Orenda* allmählich zu verdrängen schien.

Wo tritt nun das *Orenda* auf? „Ein Schamane, *rarendiowane*, ist jemand, dessen *Orenda* groß ist." Ein tüchtiger Jäger hat ein feines, überlegenes *Orenda*. Wenn ein Jäger kein Glück hat, so heißt es, daß das Wild sein *Orenda* überwunden habe. Ebenso sagt man, wenn jemand im Wettspiel oder bei einer Geschicklichkeitsprobe einen anderen überwindet, er habe das *Orenda* des anderen überwunden. Bei den Wettspielen der Klane gilt es, sich einen tüchtigen Schamanen zu verschaffen, der sein *Orenda* gegen die anderen anwenden soll. Auch Tiere besitzen *Orenda*. Das *Orenda* von scheuen Tieren und Vögeln wird als lebhaft oder empfindlich bezeichnet. Auf diese Weise stehen eine Menge *Orendas* in endlosem Streit gegeneinander. Das ist der Inhalt alles Naturgeschehens. Der Mensch benutzt sein eigenes *Orenda*, oder verschafft sich durch Riten und Formeln die Anwendung des *Orenda* eines anderen Wesens oder Körpers, einer Pflanze, eines Baums, eines Steines oder eines Berges, eines wilden Tieres oder eines Vogels, des Wassers, der Wolken usw. Was Hewitt hier beschreibt, ist die Grundlage des Gebrauches von glückbringenden Gegenständen, Amuletten, Reliquien usw.

Demgemäß wird *Orenda* besonders dem Medizinmanne zugeschrieben. Zaubern heißt, sein *Orenda* für oder gegen jemand anwenden. Nächst dem Schamanen, dem mit „Macht" erfüllten Mann, folgen die heiligen machterfüllten Formeln in der Reihe der mit *Orenda* ausgestatteten Dinge. Bezeichnenderweise war *Orenda* in der älteren Irokesensprache das einzige Wort mit der Bedeutung „singen". Denn der Schamane singt, wenn er sein *Orenda* ausübt. „Unter den Irokesen meint man, daß *Orenda*, eine vermeintliche mystische Kraft, in direkter

Beziehung zu Dingen stehen und zu allem, was als Zauber, Amulett oder Glücksmittel gebraucht wurde, ferner, daß es den weiteren Begriff: Ursprung, Gebet oder Unterwerfung in sich schließe." Hewitt vergleicht diesen Gebrauch des Wortes *Orenda* für eine heilige Formel mit dem englischem charm und dem französischem charme, die vom lateinischen carmen kommt, in der Bedeutung „einer wirkungsvollen, auf besondere Weise gesungenen oder rezitierten Formel oder Gesang." Der Zusammenstellung von Schamanen und Formeln als solchen Größen, die vor anderen Wesen und Dingen machterfüllt sind, sind wir schon früher begegnet. Sie ist auf der ganzen Linie verbreitet und hat ihre bedeutsamste Fortbildung in der Geschichte des indischen Brahman erfahren.

Ein bedeutsamer Unterschied scheint hier zu Tage zu treten, indem das *Orenda* sich nach Hewitt bei allen Menschen und Dingen findet, während *Mana* und *Wakanda* nur bei dem Sonderbaren und Außerordentlichen vorkommt. Man könnte versucht sein, in Hewitts Definition eine Bestätigung von Durkheims und Foucarts[42], Theorieen zu sehen, welche in verschiedener Weise den Unterschied zwischen Seele und Macht-*Mana* leugnen und somit die Seele als individualisierte Teile der Heiligkeitssubstanz auffassen (Durkheim), oder die Macht als einen anderen Ausdruck für Seele ansehen (Foucart). Doch ist das nicht möglich. Die Sprache erhebt dagegen Einspruch, wenn man Hewitts Angaben trauen darf. Hewitt hebt ausdrücklich hervor, daß die verschiedenen Indianersprachen ganz andere Namen für Seele, Sinn, Leben, Geist, Gespenst oder Erscheinung eines Verstorbenen, Gehirn usw. haben, und gibt eine Reihe von Belegen dafür. Die ausführliche Liste von den betreffenden Worten bei den Irokesen und den Huronen scheint zu zeigen, daß das *Orenda* eine andere Kategorie in ihrer Vorstellungswelt bildet. Alles hängt mit allem zusammen. Das gilt selbstverständlich für die Welt des Primitiven noch mehr als für die unsere. Aber soll irgend eine Distinktion gemacht werden, so scheint sie hier berechtigt zu sein.

Auf den *Manitu* der Algonkin werden wir unten S. 58 f. zurückzukommen haben. Wir besitzen aus der Zeit vor der schwedischen Kolonisation in den Strichen, die die Ostalgonkin bewohnten, eine kurze aber höchst aufklärende Definition des „*Manitu*" von Roger Williams (A key into the languages of America. London 1643) die zwei-

[42] G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative. Paris 1912. S. 234, 237 u. passim.

fellos die gleiche Grundbedeutung und Anwendung für dies Wort, wie für *wakan* und *orenda* erweist. Einige Jahre zuvor hatte Le Jeune[43] von „*manitoukathi*" berichtet, für das er die Übersetzung „Manitus oder des Teufels Bein" gibt. In Wirklichkeit war es ein „Machtsack". Nach der Anweisung eines Zaubermannes wurde ein fußförmiger Sack hergestellt und mit Biberhaar gefüllt. Er hing lange in der Hütte, später trug ein junger Mann ihn um den Hals. Zweifellos haben die Indianer mit dem Wort Manitu auch mythische lebende Wesen bezeichnet. Thomas Campanius Holm übersetzt in einem Wörterverzeichnis am Schluß seiner „Kort Beskrifning om Provincien Nya Sverige uti America som nu för tjden af the Engelska kallas. Pensylvania" (Stockholm 1702) *Manétto* mit Gott, Geist, Engel. Hoffmann[44] hörte von einem Menomonee-Mann „daß die guten Mysterien ihm die kleine flache Klapper gäben, um die guten Manitu anrufen zu können, wenn er deren Hilfe nötig hätte". Die von den Jesuiten von Thwaites gesammelten und neu herausgegebenen Schilderungen aus dem XVII. Jahrh. bieten reiches Material zur Erkenntnis des Manitu sowohl, wie des Wakan, Orenda, Oki und anderer indianischer Bezeichnungen für Macht und Mächte. Zu den Künsten eines Medizinmannes gehörte es, Blut eines Menschen vorzuzeigen, der weit fort war. Dann hieß es, das sei „Manitu, d. h. der Teufel, der sein Blut herbeiholte" (VI S. 198 cf. S. 200). Die Missionare hörten von „einem Befehl Manitus" reden, von „dem was Manitu gesagt hatte" (IX. S. 118). „Manitu versicherte, daß (christlicher) Glaube und Gebet für die meisten, die sich dazu verstanden, den Tod verursache" (XXXI. S. 242). Manitu hatte erklärt, daß ein Kranker gesund werden würde, wenn er Pater Buteux's Schuhzeug anzöge (IX. S. 112). Zuweilen übersetzen die Missionare Manitu als ein Wort zur Bezeichnung einer Klasse von Wesen: „dieser Teufel oder Manitu" (IX. S. 115); ein Kranker sagte zu Pater Buteux im Beisein des Medizinmannes: „Ich glaube, daß dein manitu allmächtig ist, sag' ihm, daß er mich heilen soll, dann will ich dir zehn Biber schenken" (IX. S. 74). Zuweilen wieder erscheint es in der Bedeutung eines bestimmten Wesens „le manitou": Ein Medizinmann „rief zu dem Manitu oder einem andern Geist, ohne ihn zum Herbeikommen zu bewegen" (IX. S. 112). „Ruf

[43] Le Jeune in R. G. Thwaites Jesuit Relations and allied Documents 73 Bde. Cleveland 1896—1901. Teil VI. S. 206.

[44] Hoffmann in: Report of the Bureau of Ethn. 1892—93 S. 93. cf. Thwaites XX. 307.

Manitu an, brauch deine alten Künste, so wird deine Frau vielleicht gesund (XXV. S. 166), „der böse Manitu konnte nicht länger den Christen schaden" (XX. 136, 268). Ein Greis zeigte ein Haar, das er aus dem Schnurrbart Manitus gezogen haben will (XXV. 122). Man sieht, hier wird oft der Manitu der Indianer dem Gott der Missionare gegenübergestellt. Gott hat „eine ganz andre Macht als ihr Manitu" (XXXI. 200). Zwei Wilde erklären „ich habe deine Manitu gesehen", „ich habe deinen Jesus gesehn" (IX. 212)[45]. Aber in anderem Zusammenhang bedeutet Manitu den Gottesbegriff selbst. Ein Missionar wurde aufgefordert dazubleiben um, wie die Indianer sagten: „uns zu lehren zu dem großen Manitu zu sprechen" (LIV. 224, 234). Die Überlegenheit des Missionars über die Medizinmänner wurde von den Indianern als eine „größere Kenntnis von Manitu" gedeutet (XII.

[45] E. B. Tylor u. a. faßten manitu und verwandte Vorstellungen bei den Indianern Nordamerikas als Schutzgeister auf. Nach dem, was J. G. Frazer, Totemism and Exogamy. London 1910 Bd. III. S. 370ff. ausführt, waren diese Manitu persönliche Totems. Ältere und jüngere Zeugnisse sagen, daß die Manitu, gute wie böse, unzählig sind, und sich meist in Tiergestalt zeigen. Siehe Fr. Parkman The Jesuits in North America[4]. Boston 1870. S. LXIXff. „Jeder Indianer hatte seinen eigenen schützenden Manitu, von dem er Rat, Führung und Schutz erwartete". Mit 14 oder 15 Jahren schwärzte der Indianerjunge sein Gesicht, zog sich zu einem einsamen Platz zurück und blieb dort einige Tage ohne Nahrung. „Dann bekam er im Schlaf seinen Manitu zu sehn – ein Tier, einen Vogel, einen Fisch, eine Schlange oder ein anderes lebendes oder totes Ding." Von da an trug er einen Knochen, eine Feder oder etwas anderes von seinem Manitu bei sich und opferte ihm Tabak.

Die Weiber hatten, nach Charlevoix, Histoire de la Nouvelle France VI. S. 67f. (nach Frazer a. a. O. I 51) ebenfalls ihren Manitu oder Oki. Fuhr ein Indianer in Kanada schlecht mit seinem Manitu oder Oki, dann vertauschte er ihn mit einem andern.

Diese Schutzgeister bildeten eine besondere Klasse des Manitu. Das Wort war eine allgemeine Bezeichnung für Geister. Es gab allgemeine Manitu neben individuellen, persönlichen. Daneben aber bezeichnet es wie wir unten S. 60 sehen werden ein hohes Wesen. Der mehr unpersönliche Gebrauch des Wortes tritt in *mantonisione-kehi*, ein Schamane, Zauberer zu Tage. „Wenn wir von Gott reden, nennen sie ihn den guten Manitu, und wenn wir vom Teufel reden, nennen sie ihn den bösen Manitu. Alle die eine besondere Kenntnis der guten oder bösen Manitu haben, nennen sie *mantonisione kehi* . . ., wir nennen sie Zauberer (Rélations des Jesuites 1637. S. 43. Canadian reprint Quebec 1858 nach J. G. Frazer a. a. O. III. 374f.)

Eine gute Zusammenstellung dessen, was wir von der Religion der Algonkin wissen, liegt nun vor in: J. Loewenthal. Die Religion der Ostalgonkin. Berlin 1914.

8, 184). Der letzte Ausdruck verlangt besonderes Interesse. Schimmert hier nicht hinter der erklärlichen Personifizierung der Missionare die Grundbedeutung des Manitu als wunderbare, geheimnisvolle Macht noch durch? Unpersönlich oder persönlich – jedenfalls hatte Manitu besonders die Eigenschaft, Krankheit und Tod zu verursachen (IX. S. 208ff.) und überhaupt das unerklärliche zu erklären. Manitu sagt man von Tieren und anderen Dingen (XIII. 271, LXVII. 167). Die Weißen gehörten zu der Welt des Neuen und Wunderbaren. Ein Missionar erzählt: „Das Volk kommt in Menge zu uns, um, wie sie sagen, den Manitu zu sehen, der in ihr Land gekommen ist." (LIV. 218). Ein Indianer sagte zu einem Missionar „Du bist ein Manitu . . .", „Hör mich, Manitu" „Manitu, habe Barmherzigkeit mit uns" (LIV. 228, 232). Ob *Manitu* ein Wesen, eine Sache oder eine Eigenschaft bezeichnete, hatte offenbar für den Indianer keine Bedeutung und kann kaum entschieden werden. Das wesentliche in dem Wort ist die Vorstellung von etwas Bemerkenswertem und Wirksamen. Das geht aus dem folgenden Bericht aus dem Jahr 1647 von H. Lalemant hervor, der auch dartut, daß die Europäer den persönlichen Charakter Manitus übertrieben haben. Er beschreibt „ihren Manitu oder besser ihre Dämonen oder noch besser ihre phantastischen Lose. Es gibt wenige Jünglinge unter den Wilden, die nicht irgend einen Stein oder einen anderen Gegenstand besitzen, der gewissermaßen ihre Abhängigkeit von den Dämonen bezeugt, mit dem Zwecke Glück bei der Jagd, dem Spiel oder dem Krieg zu haben. Diese Dinge sind ihnen von einem Zauberer gegeben, oder sie träumen[46], daß sie ein solches an einer bestimmten Stelle finden sollen, oder ihre Einbildung bringt sie dazu, zu glauben, daß Manitu ihnen gibt, was sie zufällig finden". Wir erfahren weiter, daß sie „diese Lose oder Manitu" aus ihren Taschen zu holen pflegten (XXXI. S. 190). Die Übersetzung „Geist, Dämon" genügt also nicht überall. Pater Allouez schrieb: „Sie nennen überhaupt alles, was ihnen vorteilhaft oder schädlich scheint, einen (oder ein) Manitu und erweisen diesen Dingen einen Kult oder eine Verehrung, die wir nur dem wahren Gott erweisen" (L. S. 284). In den Berichten der Jesuiten kommt Manitus Wesen niemals besser heraus, als hier. „Die Macht" ist indifferent. Aber sei sie nun gefahr- oder heilbringend, sie läßt den Menschen nicht unberührt, sondern veranlaßt Handlungen, die in das sakrale System eingehn.

[46] Heiligengebeine und andere Reliquien sind oft durch Träume aufgefunden worden.

Dem Manitu der Algonkin entspricht bei den Huronen *Oki*. Sie faßten *Oki* „als Tiere, Vögel oder Reptilien auf, zuweilen jedoch auch in Menschengestalt oder ab und zu auch als Steine (V. S. 285). Soweit diese Ansicht davon ausgeht, in *Oki* einen Geist zu sehen, richtet sie sich selbst. Es ist offenbar der Gegenstand selbst, der wegen seiner besonderen Eigenschaften so genannt wird. *Oki* bedeutet wörtlich „das was oben ist" (XIII. S. 270).

Neben diesen wichtigsten Texten für unsere Kenntnis der Machtvorstellung unter den gegenwärtigen Primitiven gibt es eine unübersehbare Anzahl von Parallelen aus verschiedenen Stämmen und Kulturkreisen. Wir wollen nach diesen Schilderungen, die für die Religionsforschung am fruchtbarsten waren, einige weitere Belege für Afrika, Indonesien und Europa auswählen und sodann ein Beispiel aus den Sundainseln für die Mana-Idee in einer voll entwickelten Ackerbaukultur, um uns sodann der weiteren Untersuchung dieser für Entstehung und Entwicklung des Gottesglaubens so bedeutungsvollen Grundvorstellung zuzuwenden.

Marett benutzte die Anwesenheit einer Pygmäengruppe in Olympia in London 1907, um sich über ihre religiös-magischen Vorstellungen zu unterrichten. Der Häuptling Bokane erzählte ihm, daß, wenn man in einer Leiche einen Dorn oder eine Pfeilspitze fand, so war der Mann daran gestorben.[47] Sonst war er dem *Oudah* erlegen. *Oudah* ist etwas Unpersönliches. Schneidet man sich aus Versehen in einen Finger, so ist *Oudah* dabei im Spiel. Hört man sonderbare Laute im Walde, so rühren auch diese von *Oudah* her. Offenbar wird das Wort *Oudah* angewandt, um das zu bezeichnen, was man sonst nicht zu erklären vermag. Inwiefern es auch personifiziert auftritt, kann man aus dem Bericht nicht ersehen.

Tabu, Verbot, heißt auf Madagaskar *Fady*. Es kann sein, daß jemand das *Fady* mit Wissen und Willen bricht, weil er sich im Besitz einer Macht weiß, die stärker ist als die Macht, die das Verbot (*Fady*) erwirkt. Dieses göttliche, übernatürliche *Mana* wird von den Madagassen *Hasina* genannt, es ist „eine unsichtbare, in Dingen und Wesen innewohnende Macht, deren Wesen man nicht kennt, aber von deren

[47] Dieser Unterscheidung zwischen natürlichem Tod, d. h. dem Tode, der durch eine sichtbare Ursache, wie Pfeilschuß, Ertrinken und ähnliches, bewirkt wird, und dem Tode, der bösem Zauber oder einer übernatürlichen Macht zugeschrieben wird, ist bei den Primitiven ganz gewöhnlich. Was wir natürlichen Tod nennen, ist für sie der unnatürliche, der einer Erklärung bedarf.

Existenz man gewiß ist, weil man deren Wirkungen erfährt."[48] In den Wörterbüchern wird das Wort übersetzt: „innewohnende oder übernatürliche Kraft, die eine Sache gut und wirksam macht; die Kraft, die Wirksamkeit eines Heilmittels; die Wahrhaftigkeit oder Wahrheit eines Wortes, einer Vorhersagung; die Heiligkeit einer Sache; die Kraft in Amuletten, Beschwörungen" usw. Das Adjektiv *masina* bedeutet „heilig", „geheiligt", „mächtig", „wirksam". Eine Reihe von Worten gehört dazu, die „Heiligkeit", „Übernatürlichkeit", „Macht" bedeuten. *Hasina* findet sich vor allem bei dem Häuptling. Da es — wie die „Macht" bei anderen primitiven Völkern — ansteckend ist, so muß man sich in Acht nehmen und darf ihn nicht berühren oder ansprechen. Gleichzeitig ist das *Hasina* wertvoll; Leben und Gedeihen des Stammes ruht auf dem Häuptling. Auch andere besitzen *Hasina*, z. B. die Edelleute, selbst gewöhnliche Menschen, obgleich in kleinerem Maße. Wenn ich auf ein Feld einen Stock mit einem Grasbündel auf der Spitze — d. h. ein *Kiady* — aufstelle, so hat er etwas von meinem *Hasina* in sich. Er ist tatsächlich ein Teil meines eigenen Ich geworden. Meine Person erweitert sich, wenn mein Eigentum wächst. So ernsthaft faßt der Primitive Kauf und Erwerb auf. Wird mein Besitz verringert, so erfolgt damit ein Eingriff in mein eigenes Leben. Aber so lange meine „Heiligkeitskraft" stark genug ist, wagt sich niemand. Beseitigt jemand ein *Kiady* oder nimmt er einen Teil der Ernte von dem Acker, den mein *Hasina* sich angeeignet hat, so beruht es darauf, daß der andere ein stärkeres *Hasina* zu haben glaubt.

Die Fan im französischen Kongo und Deutsch-Kamerun bezeichnen einen beträchtlichen Teil ihrer Taburegel mit dem Worte *Eki*. Es wird mit „verboten" oder „verbotene Sache" übersetzt. Aber Rev. Pater H. Trilles, der zwanzig Jahre unter diesem Volke als Missionar gewirkt hat, vermutet,[49] daß *eki* auf eine Wurzel *ki* zurückgeht, welche „Kraft, Macht" bedeutet und, durch Erweiterung der Bedeutung, auch „was nicht zerbrochen werden kann", d. h. Eisen, Metall. Hat der französische Missionar mit seiner Etymologie Recht, so haben wir hier ein interessantes sprachliches Zeugnis für den Zusammenhang zwischen der geheimnisvollen „Macht" und dem Tabu-Verbot. Das machterfüllte *ki* ist gefährlich, „verboten" = *eki* und mit besonderen Vorsichtsmaßregeln umgeben. Nach einem anderen Missionar, P. Martrou, der den

[48] S. van Gennep, Madagascar. S. 51.

[49] Le Totémisme chez les Fân. Münster 1912. S. 585.

Tabugebräuchen der Fan besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat,[50] sagt man *Eki* von einer verbotenen Handlung oder Speise. Dort wie anderswo gibt es eine Reihe von besonderen die Nahrung betreffenden Verboten, z. B. für einen Kranken und für eine Schwangere. Spezielle Regeln betreffen die Frau, die z. B. an den sakralen Handlungen sich nicht beteiligen darf, die Kinder, die Jünglinge, verheiratete Leute, den Häuptling usw. Es gibt weiter allgemeine Verbote: man darf z. B. nicht alles Wasser in einer Hütte trinken, sondern man muß etwas übrig lassen, was am Morgen ausgegossen wird, man darf die ersten Früchte nicht essen, eine von einem Verstorbenen begonnene Arbeit nicht vollenden usw. Einige von diesen allgemeinen Verboten, *Eki*, beziehen sich auf das Totemtier, das man in der Regel nicht schädigen, töten oder essen darf. Zu den *Eki* gehört auch die Exogamie; das Weib muß aus einem anderen Clan als dem eigenen genommen werden. Alles Bestimmungen, zu denen sonstige Tabusysteme uns zahlreiche Parallelen bieten. Lehrreich ist das Wort, das von Vergehen gegen die Taburegel gebraucht wird. Übertretung eines *Eki* heißt *nsem eki*. *Nsem* ist allgemeine Bezeichnung des rituellen Fehlers, etwa wenn man unterläßt, einer religiösen Vorschrift Folge zu leisten. Für ein *nsem* muß immer Sühne geleistet werden. Das Wort besteht aus der Negation *n* und einem Verbum *sĕme*: anbeten, verehren, beobachten (ein Gebot halten).[51]

Ihren greifbarsten Inhalt hat die Manavorstellung nach ihrer positiven Seite, wenn sie auf die Nahrung angewandt wird. Noch heutzutage finden sich allgemein in Europa wohlbekannte Sitten, die sich auf die „Macht" beziehen, die in der Ernte, in der letzten Garbe, im Brot, in der letzten Brotschnitte enthalten ist. Bei dem europäischen Bauern finden sich Überreste von alten Riten und Vorstellungen, die sich um die „Macht" gruppieren, welche im Getreide steckt, d. h. welche den Kern wachsen macht und ihm Nahrungskraft verleiht. Wie diese Macht in der letzten Garbe sich konzentriert, in einem davon gebackenen Brote aufbewahrt wird, unter Menschen und Tiere des Hauses verteilt wird, vielleicht auch im Frühling in die erste Furche ausgestreut wird, um die neue Aussaat zu fördern usw., davon können wir bei Mannhardt und anderen viel erfahren Dieselbe Vorstellungsweise findet sich auch bei den zu einem geordneten Ackerbau gelangten Naturvölkern.

[50] Anthropos I, S. 743 ff.
[51] Trilles l. c. 586.

Solche „Macht-Riten" und Formeln können uralte Erinnerungen sein. Aber sie brauchen keineswegs in heidnische Zeit zurückzugehen. Die primitive Art zu denken findet sich noch lebendig, nicht nur in einem mystischen vergessenen Winkel „des finstersten Småland", sondern auch in Upsala und Stockholm und überall. Die Primitivität sitzt uns noch stark im Blut. Besonders bei Leuten, die Ursprünglichkeit und nachdenkliches Wesen in sich vereinigen, tritt die Primitivität leicht zu Tage, wenn aus irgend welchem Grunde der Kulturfirniß sich abnützt. Der Kampf der höheren Religion gegen die Furcht der primitiven Denkweise vor der Macht und den Mächten hört niemals auf. Die noch nicht von einem Kulturjargon verbildeten und banalisierten Seelen der verschiedenen Volksschichten geben einen tieferen Saatboden ab für alle Eindrücke des Lebens. Dort können Macht-Riten und Tabugebräuche immer aufkommen und lebendig bleiben. Volkssitte und Volksbräuche geben nicht ohne weiteres Kunde von grauer heidnischer Vorzeit, wohl aber legen sie Zeugnis ab für die Unausrottbarkeit primitiver Mentalität. Es ist nicht schwer, Beispiele dafür zu geben, wie neue Tabus vor unsern Augen entstehen und beobachtet werden, wenn eine Entscheidung bevorsteht, mag es nun der Tod sein oder nur ein Examen. Es kommt noch heute vor, meist bei Katholiken, doch auch bei Protestanten, daß das Sakrament der Kirche verlangt wird, ohne ein wirkliches Erfassen ihres religiösen Sinnes, aber auch nicht in gewohnheitsmäßiger Gleichgültigkeit, sondern aus typischer Tabufurcht und als Machtritus: es ist das Sicherste, sich mit dem Schutz der heiligen Kraft zu versehen.

Kein Wunder, daß die Nahrung aus der geheimnisvollen Macht hergeleitet wird und mit Tabubestimmungen umgeben wird. Woher kommt ihre lebenspendende Wirkung? Voll Verwunderung, Dank und Angst hat der Mensch die Nahrung mit religiösen Beziehungen umgeben. Heilige Gewohnheiten hafteten von Alters an der Nahrung, die für die höhere Kultur im Osten vor allem der Reis, im Abendland das Korn, in der neuen Welt der Mais wurde. Was Seler von der alt-mexikanischen Maisgöttin, Cin-teotl, vermutet, gilt von Ceres, der Göttin der Saat, „der Reismutter" und andern Gottheiten, die Brei oder Brot personifizieren. Sie sind entstanden aus den Tabu- und Mana-Riten, oder besser aus der unpersönlich gedachten Substanz, die der Nahrung und durch sie den Wesen Leben und Kraft gibt. Die Einsicht in die Bedeutung des Manabegriffes verdanken wir bekanntlich wesentlich auch dem holländischen Missionar A. C. Kruijt, seinem Werke über „Het animism in den Indischen Archipel" 1906 und anderen Unter-

suchungen von ihm. Als einen der Pioniere der neuen Auffassung der primitiven Denkweise führe ich ihn hier an. Dem Mana verwandt ist die Heiligkeitsmacht bei den Malaien auf den Sundainseln, obwohl sie durch die höhere Kultur gemildert, weniger gefürchtet, sondern mehr als günstig, Lebensstoff, und befördernder aufgefaßt wird. Auf Malakka heißt sie *sumangat*, bei den Batak *tendi* oder *tondi*, im Unterschied von *begu*, der individuellen Seele, die den Batak gleichfalls bekannt ist. *Begu* ist die Seele, besonders nach dem Tode, *tendi* ist die Macht, die bei dem Tode auf andere Gegenstände übergeht. Ursprünglich bedeutete *tendi* (nach Kruijt) nichts als die Lebenskraft. Der Seelenstoff (*sumang* und *tendi*) offenbart sich in den Pulsen, im Schatten, ebenso im Blut, in der Nabelschnur, in der Nachgeburt, im Haar, in den Nägeln, im Speichel, in den Tränen usw. Es ist die gleiche Kraft, die in Tieren und Pflanzen und in dem Hauptnahrungsmittel, dem Reis, sich findet. Besonders ist zu beachten, daß der Machtstoff im Reis den gleichen Namen trägt, wie die „Macht" bei den Menschen. Mit Animismus oder Seelenvorstellungen kommen wir hier nicht aus. Besonders im Kopf ist der Sitz der Macht, den man sich daher zu verschaffen sucht. Die Kopfjäger auf Borneo und anderwärts in Indonesien, die A. C. Haddon beschrieben hat, sammeln Köpfe erschlagener Feinde, um sich ihre Kraft zu sichern. Die Sitte ist auch in Melanesien weit verbreitet. Die Köpfe, die die Versammlungshäuser oder Klublokale der Männer zieren, hängen dort nicht nur um des Vergnügens willen, sondern als eine Art angesammelter Kraftmittel. Daß man von Zeit zu Zeit auszieht und ein Dorf überfällt, um Köpfe zu erjagen, beruht nicht auf Mordlust, sondern auf der harten Notwendigkeit, die Lebenskraft des Stammes durch die „Macht" zu erhalten. Die Macht- und Heiligkeitsvorstellung wird heutzutage bei einem Versuch niedere Kulturen zu begreifen, ebenso allgemein zugrunde gelegt, wie früher schon der Animismus. Der Gesichtspunkt erweist sich als fruchtbar z. B. in Wilhelm Grönbechs großem Werk über die alten Germanen: Vor Folkeæt i Oldtiden — in vier Teilen: Lykkemand og Niding, Midgård og Menneskelivet. Hellighed og Helligdom, Menneskelivet og Guderne, (Kopenhagen 1908 - 1912) — und in Edgar Reuterskiölds Arbeit: De nordiska lapparnas religion (Stockholm 1912).

Nicht ohne einen Zug zur Idealisierung, wie man sie den eigenen Ahnen ja gern zu Teil werden läßt, hat Grönbech auf Grund eingehender Vertrautheit mit den Quellen einen genialen Versuch gemacht, die altgermanische Kultur aus ihrem eigenen Geist und ihrer zentralen Kraft zu

verstehen. Die Aufgabe liegt weit über gelehrter Handwerkerarbeit. Eine fließende Feder hat die Schilderungen geschrieben. Einen typischen Ausdruck für die „Macht"-Vorstellung hat Grönbech in der hamingja [52] gefunden. Sie tritt als Glücksvorrat und Schicksal des Geschlechts wie des einzelnen auf. Aber die neutrale Bedeutung geht nicht selten in eine persönliche über. Die hamingja tritt wandernd und handelnd auf, wie ein Wesen für sich, als Seele, Geist, Schutzgeist, ohne daß der Übergang scharf markiert wäre. Die alten Skandinavier waren sich dieses Übergangs offenbar nicht bewußt. Bald ist die hamingja Gedeihen, Schicksal, Macht; je nach der Beschaffenheit der hamingja des Geschlechtes oder des Einzelnen geht es diesen selbst. Bald wieder ist die hamingja, wie ein Folgegeist persönlich und lebendig. Die beiden Ausdrücke hamingja und fylgja können synonym gebraucht werden. In der Vatnsdaelasaga [53] sagt Ketill zu seinem Sohn Thorsteinn: „Du bist nun in ein Alter gekommen, daß du Grund hast zu prüfen, was die hamingja dir gönnen will." Thorsteinn vertraute auf seines Vaters hamingja und diese führte ihn gesund zurück. Dreimal wird die hamingja in den letzten Zeilen genannt. Im ersten und dritten Fall ist sie deutlich persönlich zu denken; im mittleren kann man zweifelhaft sein. Als man Thorsteinn seinen Sohn brachte, gab er ihm den Namen Ingemund nach seinem Großvater mütterlicherseits „und er versprach sich für ihn hamingja des Namens wegen". Ingemund nannte seinen Sohn Thorsteinn und hoffte dabei, „daß die hamingja mitkommen würde." Für uns wird hier an beiden Stellen die Übersetzung fast neutral: Glück, Gedeihen; aber der alte Skandinavier machte diesen Unterschied nicht.

„Heilagr" (heilig) ist das altgermanische Wort für Mana Tabu. Heilig, heilagr, war der, der „heill" in sich hatte, d. h. Kraft, Tüchtigkeit, Vermögen, die sich in Klugheit und gutem Gedeihen, in Gesundheit und körperlicher Kraft, in gewonnener Machtstellung des Mannes, in der Fruchtbarkeit der Frau offenbarten. Das Wort wird als Substantiv neutral und feminin in Singular und Plural und als Adjektivum gebraucht. Es führt uns aus der Sphäre des Alltags, zu dem Außerordentlichen, wirksamen, kraftertüllten, zu den übermenschlichen, wir möchten fast sagen übernatürlichen Kraftquellen für des Lebens Erhaltung und Unantastbarkeit, Kraft und Wert. Die Kraft der Heilig-

[52] Vgl. Maj Lagerheim, Bidrag till kännedomen om fylgjatron: Svenska fornminnesföreningens tidskrift 1904. S. 170ff.

[53] Hrsg. in d. Fornsögur von G. Vigfusson und Th. Möbius. Leipzig 1860. 4, 26f. 5, 3. 8, 24. 12, 24f. 23, 21f.

keit war in dem Manne, solange er frei war, und wurde ihm wieder eingepflanzt, wenn er Sklave geworden war und freigekauft werden sollte. Da wurde „mannheill", „des Mannes Heiligkeit, Glück" auf ihn gelegt. Wie „fridheilagr", „fridheill" „(Rechts-) friedensheilig" resp. -heiligkeit" bedeutet auch „mannheill" die rechtliche Unverletzlichkeit des Mannes und die Buße, die für sein Leben zu zahlen war. Als der zwölfjährige Olav Tryggvason in Holmgard seines Stiefvaters Thorolf Lausbarts (Lusarskegg) Mörder erschlug, wäre es beinahe böse für ihn abgelaufen, und er mußte die Fürbitte der Königin anrufen; denn „dort stand großes ‚mannheill' und schwere Strafe darauf, einen Mann zu töten." [54]

Das Wort „heill" lebt in den germanischen Sprachen noch heute als Zuruf: „Heil, hell, hail!" Aber für die Vorstellung der Vorzeit bedeutete dieser Gruß mehr als gute Wünsche oder Bewunderung: In dem Worte lag „Macht". Der Grüßende gab mit dem Worte dem andern Anteil an seiner eigenen Kraft und Heiligkeit. Er gab „heill". War er ein Häuptling mit starkem Glück, oder hatte er sonst einen kräftigen Sinn, so war das „Heil", das er sagte, in sich selbst schon eine wertvolle Gabe. Des Friedensgrußes Inhalt beruht auf dem eigenen Wesen dessen, der ihn spricht. (Vgl. Joh. Ev. 14, 27.)

Die Macht barg sich in den Waffen und Geräten des Mannes, in Trank und Speise beim Mahl, im Herd und den Pfeilern des Hochsitzes, die Hallsteinn in der Floamannasaga [55] „nach alter", d. h. heidnischer „Sitte" über Bord warf „til heilla sér", um in Island bei seiner Einwanderung günstiges Land zu finden,[56] in dem Speer, der über das feindliche Heer geschleudert wurde, in den Rechtsformeln, dem Gelübde und Bann, in den heiligen Worten und Kräutern, in den Hainen und Höfen der Götter, im Wasser des Brunnens der Urd und in den heiligen Kultgegenständen, vor allem aber im Zusammenhang des Geschlechtes. Für den einzelnen bedeutete das Geschlecht eine Kraftquelle. Wer sich von dem Zugang zu dieser abschloß, war der Verachtung und dem Untergang preisgegeben. Zugleich war es Aufgabe des Einzelnen, mit seinen Taten das Kraftkapital des Geschlechtes zu vermehren. Die

[54] Stutt Agrip af Noregs Konungasögum 15. in: Fornmannasögur X. S. 391.

[55] Fornsögur 123, 3.

[56] Die Sitte, daß die Einwanderer in Island angesichts des Landes die mitgenommenen hölzernen Hochsitzsäulen ins Meer werfen und sich dort ansiedeln, wo diese an Land treiben, ist in den Sagas öfter bezeugt.

Blutsverwandtschaft als Sitz der Heiligkeitskraft hat in Grönbech einen würdigen Interpreten gefunden. Von alters her gewannen die Germanen daneben Heiligkeit und Lebenskraft aus anderweitigen Verbindungen. Schon Tacitus kennt die amicitiae, die durch mehrere Generationen lebendig blieben. Die Heiligkeit des Mannes umgibt ihn vor allem in seinem eigenen Haus; darum ist es schändlich, ihn dort zu töten. Ebenso wenn er im Schutz eines anderen Hofes ist. Aber noch größere Heiligkeit gewann der Mann an heiligen Orten oder wenn er die heiligen, krafterfüllten Dinge, das Schwert, den Ring, den Schmuck zu Gelübde und Eid in die Hand nahm. Von der Kraft der Kleinodien wissen die Sagen der verschiedenen Völker viel zu erzählen. Noch heute gehen Kronjuwelen von Hand zu Hand, jetzt ein leeres Symbol, früher aber Träger der Kraft des Herrscheramtes. Im Krieg und beim Fischfang zeigte sich im Norden wie bei andern Völkern die heilige Kraft und verlangte besondere Sorge. Die Jomsvikinger auf der Insel Wollin waren dem Kriege geweiht. Sie mußten ohne Berührung mit Weibern im Lager schlafen. Die heilige Macht des Krieges entband sie sogar zuweilen von den wichtigsten Regeln der gewöhnlichen Moral des alten Skandinaviers, nicht einmal Blutsbande und Freundschaft durften ihnen etwas gelten.

War die Heiligkeit oder Macht auch im Norden ihrem Wesen nach das außerordentliche, geheimnisvolle, übermenschliche, unerklärliche gewesen, so verlor in der Wikingerzeit die altererbte Religion viel von ihrer Heiligkeit und Wirksamkeit. Man suchte und fand die „Macht" eher in der eignen Umsicht und Kraft des Menschen als in dem Göttlichen und dem Übernatürlichen. In diesem Sinne könnte man vielleicht mit Grönbech sagen[57], daß die Heiligkeit zum Ideal-menschlichen wurde. Den Wikingern ging der Respekt vor „den Mächten" verloren. Der Mann nahm seine Sache selbst in die Hand. Die Heiligkeit war an die Götter und ein ganzes sakrales System geknüpft gewesen; nun zog sie sich auf ihren Mittelpunkt und letzte Verschanzung zurück, auf das Bestehen des Geschlechts und den Mut des Mannes. Eine ähnliche Entwicklung hatte einige Jahrhunderte zuvor bei den Arabern vor Muhammed stattgefunden. Die Verminderung des Kultes und Glaubens bedeutete jedoch auch dort nicht, daß die Religion verschwand. Nur ihre Objektivierung in Mythen und Riten hielt vor der Kraft des Verstandes und den harten Bedingungen der Wirklichkeit nicht Stand. Aber mit unverminderter

[57] a. a. O. III, 149 ff.

Kraft lebte das Heiligste von allem fort, die Blutrache und die Tüchtigkeit und Leistung des Mannes in den Verpflichtungen gegen sein Geschlecht, seine *muruwwa*, Tugend.[58]

2. Macht und Seele (Geist).

Wir fragen nun nach dem Verhältnis zwischen Beseelung und Machtvorstellung. Soviel dürfte das bereits Mitgeteilte gelehrt haben, daß es falsch ist, wenn man in der modernen Primitivologie die Sache nach dem Grundsatz darstellt: „Ceci tuera cela". Beide Anschauungen können nebeneinander bestehen. Unleugbar tritt bei den Naturvölkern die Seele auf als ein Wesen mit dem Vermögen zu wollen und zu handeln, den Körper zu verlassen und wieder zurückzukehren. Ebenso unleugbar ist Mana „Macht". Oft, vielleicht in der Regel erscheint sie als etwas Unpersönliches, als eine Bezeichnung für alles Sonderbare und Erschreckende, eine Eigenschaft, eine Kraft. Wir müssen mit beiden rechnen und sehen, wie sie sich zu einander verhalten.

Man hat versucht, sich die Sache zu einem Additionsexempel zu vereinfachen. Mana ist seinem Wesen nach unpersönlich, obwohl mit lebenden Wesen als Eigenschaft nahe verbunden. Am nächsten liegt es dann, die „Macht" als eine Zusammenfassung der individuellen Geister und Seelen aufzufassen, mögen nun die Individuen früher oder später als die unpersönliche Einheit zu denken sein. Diese Gleichung hat der scharfsinnige französische Systematiker Durkheim am energischsten durchgeführt.[59] Nach ihm verhält sich die Seele zum Mana wie der Teil zum Ganzen. Die Seele ist das Heilige im Gegensatz zum Körper, dem Profanen. Die Seelen seien Partikeln des unpersönlichen Mana des totemistischen Urvaters – die eigentlichlich die Gesellschaft personifizieren.[60] So ordnet sich das Ganze zu einem in seiner Einfachheit bewundernswerten System, in dem Mana, Seelen und Urheber eine Einheit bilden; aber leider hat es mehr mit französischer Logik als mit der geistigen Welt der Australier zu tun. Diese überaus willkommene Vereinfachung vergewaltigt die Tatsachen allzu deutlich. Einige unentrinnbare Erwägungen werden das zeigen. Eine Reihe von Bedenken erhebt sich gegen diese

[58] Vgl. J. Goldziher, Muham. Studien. Halle 1889 I, 13 ff.

[59] Les formes élémentaires de la vie religieuse.

[60] S. 357, 381, 523. Der 375 angeführte Beweis taugt nicht, weil Tier und Mensch auf jenem Stadium als einander gleichwertig und ähnlich angesehen werden.

Ausdeutung der Vorstellungen der Australier, die in hier Weise ebenso scharfsinnig, aber dogmatischer ist als die Art und Weise, wie Durkheims Vorgänger, die großen französischen Systematiker des Mittelalters, die Aussagen der Bibel deuteten.

Schon a priori scheint es sehr unwahrscheinlich, daß die einzelnen Seelen aus einer Gesamtsubstanz hervorgegangen seien. Es ist gefährlich, bei den Primitiven logische oder psychologische Unmöglichkeiten von vornherein festzustellen. Wohl aber traut die Annahme einer den Seelen vorhergehenden unpersönlichen Seelensubstanz den Primitiven eine Abstraktionsfähigkeit zu, die ihnen so fremd wie möglich ist. Man legt ihnen die Fähigkeit bei, sich etwas allgemeines, eine Art von Geisterstoff, etwas im Stile des modernen Glaubens an eine alles durchdringende Energie vorstellen zu können, ehe sie die einzelnen Seelen auffassen. Es gehört viel guter Wille dazu, um zu glauben, daß die Wilden auf diese Weise einer religiös-soziologischen Theorie dienen. Pater W. Schmidts und Foucarts Einwendungen haben ihre volle Berechtigung. Eher könnte man vermuten, daß die „Macht" oder „Lebenselektrizität" eine Verschmelzung der einzelnen Seelen und Geister sei, eine Art primitiver Pandämonismus oder Pantheismus nach dem Animismus oder Polydämonismus. Aber auch diese Erklärung scheitert schon an der Tatsache, daß die „Macht" in mindestens ebenso primitiven Verhältnissen auftritt wie die Seele. Überhaupt besteht kein so einfaches Verhältnis zwischen der Seele und dem Mana.

Wir wollen jetzt die beiden Fragen stellen: Haben alle lebendigen — oder vom Animatismus als beseelt aufgefaßten Wesen — Mana? Hat jedes Mana einen persönlichen Ursprung? Oder mit anderen Worten: hat (oder ist) jede Seele oder jeder Geist Mana? und: ist jedes Mana Geist oder Seele?

1. Bei der Beantwortung der ersten dieser Fragen darf es uns nicht irre machen, daß in einigen Fällen die Macht jedem Menschen oder sogar jedem Dinge zugeschrieben wird. Namentlich haben wir das bei Strehlows Aranda und Loritja und betreffs des von Hewitt beschriebenen Orenda und in den Hasina der Madagassen gesehen. Die Tjurunga ist allerdings nicht mit der Macht identisch, aber ein machtbegabter heiliger Gegenstand. In solchem Falle scheint es so, als ob sich „Macht" dort fände, wo sich eine Seele findet, vielleicht sogar noch allgemeiner. Fragen wir aber nach der besonderen magisch-religiösen Kraft, so findet sie sich offenbar nicht bei jedem, sondern nur

bei gewissen Individuen, vor allem den Häuptlingen und Priestern. Es ist bei der Untersuchung der Manavorstellung – wie auch sonst – eine falsche Voraussetzung, daß vollständige Gleichförmigkeit herrsche. Das Gewöhnliche ist ohne Zweifel, daß die „Macht" bei besonderen Personen und in besonderen Gegenständen gesucht wird und zu finden ist. Wenn sich auch etwas von der geheimnisvollen Kraft in jedem Wesen finden sollte, so hat ihr Vorhandensein doch nicht bei allen eine wirkliche Bedeutung für das Leben und die Religion. Wenigstens in konzentrierter und daher wirksamer Gestalt ist die Macht nicht bei jedem Individuum, wie das Ganze im Teile, vorhanden. Am besten veranschaulicht dies die religiöse und magische Praxis. Der ausschlaggebende und für die Religion wichtigste Unterschied im Leben ist gerade der zwischen dem Wesen oder Ding, das Macht hat und dem, dem sie fehlt. Bei Codrington ist die Sache klar. Nach der Anschauung der Melanesier haben nicht alle Seelen Mana. Daher werden nicht alle Seelen nach dem Tode angebetet. Nur diejenigen, die Mana besitzen, bekommen einen Kultus. Schon zu Lebzeiten zeigt sich das Mana durch Tüchtigkeit und Erfolg im Kriege oder im Frieden. Ein solcher Mensch wird als lebendige Gottheit betrachtet und behandelt. Die Königswürde geht auf derartigen Besitz des Mana zurück, wie Frazer mit seinen reichen Belegen bewiesen hat. Aber es kann auch sein, daß das Mana eines Menschen erst nach seinem Tode zum Vorschein kommt. Wie ein Verstorbener seine Macht beweist und als ein Tindalo einen Kultus bekommt, zeigt das oben Seite 36 angeführte Beispiel in der Erzählung von Ganindo. Die Erscheinung ist universell. Die Wedda auf Ceylon nennen, nach den Aufzeichnungen des Ehepaares Seligmann, die Geister der Verstorbenen, wenn sie wirksam sind, gefürchtet und angebetet werden, *Yaka* (Plur *Yaku*). Aber nicht jeder Verstorbene ist ein *Yaka*. Seligmann teilt eine Anrufung mit, die dazu bestimmt war, zu entscheiden oder ausfindig zu machen, „ob der Verstorbene Macht als ein Yaka erhalten hätte[61]." Bei den sibirischen Stämmen werden nicht alle Verstorbene, auch nicht alle Schamanen nach dem Tode verehrt, sondern nur diejenigen, die während des Lebens ihr Geschlecht und ihren Stamm gefördert haben.[62] Bisweilen wird die Macht des Geistes erst nach dem Tode entdeckt. Klements erzählt von einem trunksüchtigen russischen Kapitän in einem Dorfe bei dem Flusse Seelenga, der sich einmal während des Rausches auf einen

[61] C. G. Seligmann and Brandes Z. Seligmann, The Veddas. Cambridge 1911. S. 274, 277, 34.

[62] J. Stadling, Shamanismen i Norra Asien. Stockholm 1912. S. 42 f.

Berg begeben hatte und sich dort wie ein Blödsinniger benommen hatte. Nach seinem Tode entstand eine Viehseuche, gegen die man durch Opfer und andere Zeremonien die gewöhnlichen Schutzgeister vergebens anrief. Da erinnerte sich jemand an den russischen Kapitän. Sollte man sich nicht an ihn wenden? Man opferte ihm, und die Seuche hörte auf. So wurde der russische Trunkenbold zu einem Sajan, dem man regelmäßig huldigt.[63]

Das Reliquienwesen ruht in seinem Ursprung auf der gleichen Manavorstellung. Die Frömmigkeit vergißt die heiligen Männer und Frauen, zu deren Erinnerung die Reliquien pietätvoll aufbewahrt und gehütet worden waren und hält sich nur an die eigene Kraft der Reliquien. Nicht alle Knochen verstorbener Menschen besitzen die Fähigkeit zu nützen oder zu schaden. Wir erinnern uns, wie das echte Kreuz und die Echtheit anderer Reliquien erkannt wurden. Man brachte andere Holzstücke oder Knochen zu einem Kranken oder Toten, die jedoch ohne Wirksamkeit blieben. Wenn aber die richtige Reliquie herangebracht wurde, erhob sich der Kranke und war gesund. So wird die Kraft der Heiligkeit erwiesen[64]. Diese Reliquien, die mit „Macht" geladen sind, bewahrt man mit Sorgfalt und Scheu auf. Sanctus, Heiliger, bedeutet eigentlich ein mit übernatürlicher Kraft ausgerüstetes Individuum, dem die Kirche daher öffentlichen Kultus zuerkennt[65]. Es kann sein, daß die Kirche erst nach seinem Tode seine „Macht" erfährt. Als die Kirche begann, es mit der Heiligenwürde genauer zu nehmen, ist auffallend, welche Bedeutung nach dem Tode verrichtete Wundertaten für die Heiligsprechungen haben. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen[66], wie die Jungfrau von Orleans die ihr kürzlich zuerkannte kirchliche Verehrung gewonnen hat. Ihr Beatifikationsprozeß begann 1869 und fand seinen Abschluß durch das Dekret Pius X. vom 11. April 1909. Die Akten erweisen, wie großes Gewicht man auf die Wunder legte, die Jeanne d' Arc in der Neuzeit an kranken Nonnen verrichtet hat, mehr als 5½ Jahrhundert nach ihrer Verbrennung in Rouen.

Mehr Beispiele sind nicht erforderlich, um zu sehen, daß es dem Mana wesentlich ist, einige Menschen, Tiere und Gegenstände vor anderen auszuzeichnen; das gehört zu ihrem Wesen und wird um so

[63] Stadling l. c. S. 42.

[64] Vgl. K. Lamprecht, Einführung in das historische Denken. S. 58ff.

[65] H. Delehaye, Sanctus in „Analecta Bollandiana" tom XXVIII. S. 175 und „Les Origines du culte des martyres". Brüssel 1912.

[66] N. Söderblom, När stunderna växla och skrida. II, 193.

deutlicher, je mehr ihr religiöser Charakter zum Bewußtsein kommt und durchgeführt wird. Ebenso klar aber ist, daß Belebung und Beseelung wenigstens in ihrer ausgebildeten Form allen Wesen zukommt. Doch ist auch diese letzgenannte Regel nicht ohne Ausnahme. Es gibt Beispiele dafür, daß Frauen, Kinder und Männer von geringem Ansehen nach primitiven Glauben keine Seele haben, und also nach dem Tode aufhören zu existieren. Damit ist jedoch noch keineswegs gesagt, daß alle Seelen, die fortleben, Ansehen und Verehrung als „Mächte" besitzen. Der Unterschied, den das erkennbare Vorkommen der „Macht" ins Dasein führt, ist vielleicht der wichtigste Unterschied der Religionsgeschichte, der Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem, den wir bei der Frage vom Verhältnis der Magie zur Religion näher zu erörtern haben werden.

Was das Mana der Seelen Verstorbener betrifft, so kann auch die Todesart bestimmend einwirken. Denn die „Macht" kennzeichnet nicht nur einige Menschen Anderen gegenüber. Sie ist auch mit gewissen Zuständen im Leben verbunden, in denen sogar die ganz gewöhnlichen Menschen von der geheimnisvollen Kraftsubstanz erfüllt werden. Ganz dieselben Taburegeln, die gewöhnlich nur für den Häuptling gelten, müssen zu gewissen Zeiten von allen Männern und Frauen beachtet werden. Es gibt nicht nur Menschen, sondern auch Handlungen und Zustände, die in die Sphäre des Heiligen gehören. Unter solchen Umständen wird auch ein gewöhnlicher Mensch mit der mystischen Kraft der Heiligkeit erfüllt. Etwas Analoges kommt auch in der höheren Kultur vor. Was sonst das Geheimnis ungewöhnlicher Menschen und des schaffenden Genies ist, kann auch der gewöhnliche Mensch in besonderen Lebenslagen erfahren und ausführen. Dann tritt eine Verschärfung des Auffassungsvermögens, eine Steigerung des Gedankenlebens ein. Begebenheiten und hohe Anforderungen stellende Aufgaben, in denen der Strom des Lebens gleichsam zusammengedrängt wird und mit tiefer Gewalt vorwärts treibt, werden auch von der zivilisierten Menschheit mit der Religion in besonders enge Verbindung gebracht. Bedeutsame Übergänge im Leben des Einzelnen werden mit heiligen Riten besiegelt – Fortbildungen der primitiven *„rites de passage"*, wie van Gennep einige von ihnen sehr treffend genannt hat[67].

Andere religiös betonte Erfahrungen lassen sich nicht in Riten fassen, da sie das Geheimnis der einzelnen Seele sind. Aber scharfes Licht

[67] A. von Gennep, Les rites de passage. Paris 1909.

bezeichnet ein solches Stück des Lebensweges. Und der Wanderer wird herausgehoben aus seiner engen Begrenztheit[68]. Bei den primitiven Völkern wird das Ungewöhnliche und Außerordentliche, das manche Menschen auszeichnet, aber auch manche Augenblicke in jedem Leben, aus einer halbmateriellen Ursache erklärt. Die Kraft und die Heiligkeit wird besonders gesteigert beim Manne während des Krieges und auf gefährlichen Jagden, bei der Frau in der Schwangerschaft[69]. Hieraus erklärt sich die verbreitete Vorstellung, daß die im Kriege, bei Jagd oder Fischfang oder bei der Geburt eines Kindes Verstorbenen nach dem Tode ein besseres Dasein als andere Tote haben. Denn die Macht war in ihnen im Augenblick des Todes und scheidet sie von dem Schicksal eines gewöhnlichen Menschen. Auch andere Leute haben Seelen, die fortleben, aber die Macht fehlt ihnen. Allein Medizinmänner, Häuptlinge und andere machterfüllte Menschen, sowie diejenigen, die zufällig krafterfüllt aus dem Leben geschieden sind, können die Mühseligkeiten und Proben bestehen, die zu einem besseren Los führen. Wir sehen, wie die Manatheorie eine weit verbreitete Vorstellung von einem verschiedenen Schicksal nach dem Tode zu erklären vermag. Die gewöhnliche Zusammenstellung von Kriegern und Wöchnerinnen hat allen andern Erklärungen getrotzt. Wir sehen gleichzeitig, daß die fortlebende Seele nicht ohne weiteres Macht besitzt.

Aber nicht selten ist die Verbindung zwischen Geistern und Mana so eng, daß man bisweilen kaum entscheiden kann, ob es sich um das Eine oder um das Andere handelt. Sind es wirklich zwei? Sind es nicht nur zwei Namen oder Gesichtspunkte für dieselbe Sache? Die ältere Meinung, daß Seele und Macht gleichbedeutend seien, hat bessere Gründe für sich, als die Herleitung der vielen Seelen aus der einen Macht. Früher faßte man „Macht" einfach als Seele auf. Jetzt, seit die Aufmerksamkeit auf die beherrschende Stellung der Machtvorstellung in der primitiven Gedankenwelt gelenkt ist, deutet man die Seele lieber als „Macht". So Foucart, Grönbech und andere. In der Tat scheidet die Sprache nicht immer so scharf, wie wir es z. B. in Melanesien, auf den Sundainseln, auf Madagaskar gesehn haben, und wie wir es bei Homer und anderwärts beobachten können. Wenden wir uns an

[68] Selma Lagerlöf hat in ihrer Erzählung „Ein gefallener König" solche zeitweise Steigerung des Daseins geschildert.

[69] Tiele-Söderblom, Compend. der Religionsgesch. 4. Aufl. Berlin 1912. S. 40. Bruno Gutmann, Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig 1909. S. 88.

einen der augenblicklich unparteiischsten Beobachter und gründlichsten Kenner eines primitiven Volkes, an Junod[70], so finden wir in seinen Mitteilungen über die Thonga an der Ostküste Südafrikas mehrere Bezeichnungen für Seele und Macht. *Mbilu* „das Herz" ist der Sitz der Begabung und der geistigen Kraft. Ist jemand geschickt im Handwerk und nützlichen Fertigkeiten, so heißt es, daß er es von dem Herzen gelernt habe. In der Brust sind Intelligenz und Redegabe zu Hause, und im Zwerchfell das Gewissen. Aber die Thonga kennen daneben auch „Seelen" die den Menschen verlassen können. Allgemein ist der Glaube, daß der Mensch sich im Schlaf verdoppeln und den Körper verlassen könne. Viele sind auch der Meinung, daß die Seele stets im Schlaf davongeht. *Moya*, der Geist, und bei den Ronga-klanen *hika*, der Atem, sind das Lebensprinzip beim Menschen. Wenn der Tod eines Menschen bevorsteht, sitzen die Angehörigen bei dem Sterbenden und warten, „daß *hika* ihn verlassen soll". Ist der Tod eingetreten, so sagen sie, daß „*moya* nun verschwunden ist". Außerdem spielt der Schatten, *shitjhuti*, eine Rolle Er scheint die fortlebende Seele eines Toten, nicht die Seele bei dem Lebenden, zu bezeichnen. Man kann von *shitjhuti* eines Toten, nicht eines Lebenden, träumen. Die eigentliche Religion der Thonga ist Ahnenkult. Die vergötterten Toten heißen *shikwembu*. Viele meinen, daß *shitjhuti* (der Schatten) zu *shikwembu* wird. Bei ihnen werden alle Toten zu „Göttern", die Verehrung genießen, nicht nur bestimmte ausgesuchte, machtbegabte Tote, wie in andern primitiven und höheren Religionen. Wir sehn, wie „Seele" und „Macht" in den Vorstellungen der Thonga vom Menschen in einander übergehen. Wir haben kein Recht von außen denen eine Unterscheidung aufzuzwingen, die sie zufällig nicht selbst machen. Aber doch tritt die Machtvorstellung im Gegensatz zur Seelenvorstellung auch bei den Thonga zu Tage, am deutlichsten in „*nuru*". „Es gibt bei den Menschen und einigen wenigen großen Tieren, ein halb geistiges Prinzip, *nuru*, das den Körper verläßt, wenn jemand im Krieg oder auf der Jagd getötet worden ist, und durch das der Tote oder das tote Tier an seinem Mörder sich rächt." Das Verhältnis von Schatten, *shitjhuti*, und *nuru* ist nicht klar. „*Nuru* scheint eine mehr materielle Beschaffenheit zu haben, da es in eine Wurzel eingehn kann, und dauernd mit dem Körper und dem Gebein des Toten nur in Verbindung bleibt."

[70] H. A. Junod, The Life of a South African Tribe II. the psychic life, Neuchatel-Leipzig 1913. S. 383 ff., 347.

Die Tschi-Sprache an der Westküste Afrikas, scheint – nach Ellis – ebenfalls jedem Menschen und jeder Seele „Macht" zuzusprechen. Die Lebenskraft, *kra*, war früher den Ahnen eigen und tritt bei neuen Gliedern des Geschlechts wieder auf. Wenn wir der Einfachheit halber für diesen primitiven Glauben an einen Zusammenhang der Lebenskraft bei Toten und noch Lebenden den Terminus „Seelenwanderung" gebrauchen, müssen wir uns bewußt bleiben, daß der Gedanke an ein individuelles Seelenwesen, das von einem Körper, von einer Existenz, in die andre hinüberwandert, erst in Indien und Griechenland seine Ausbildung gefunden hat. Die Primitiven haben keine so abgeschlossene Seelenvorstellung, sondern geben dem Neugeborenen mit dem Namen auch etwas von der Tüchtigkeit, die dem Träger des Namens eigen war. Das, was herüberwandert, ist aber eher eine Art Kraftkapital in dem Geschlecht oder Stamm, als ein zufälliger Mieter oder Gefangener im Körper. Bei den Tschisprechenden Negern heißt der fortlebende Geist des Toten *srahman*; aber *kra* allein gibt dem Individuum seine Kraft.

Gehen wir zum Kongogebiet in Westafrika über, wo die Riten und Vorstellungen, wie kaum bei einem andern Naturvolk, in ein System zusammengefaßt sind, so finden wir für „Seele" eine Reihe wechselnder Bezeichnungen. Missionar Laman charakterisierte mir die wichtigsten folgendermaßen: Das irdische Lebensprinzip, *nzalla*, wandert in Krankheitsfällen in einen Baum aus, kann aber zurückgeholt werden. Im Tode ist es unwiederbringlich fort. Auch der Atem, *moela*, flieht im Tode. Die Schale, eigentlich „die Puppe" liegt noch da, aber *moela* ist von dannen gegangen. Das Atem selbst, das Leben heißt *wumunu*. Auch der Schatten, *kini*, spielt eine gewisse Rolle. *Nkuyu* ist der Geist des Abgeschiedenen, die Seele, die weiterlebt. Sekundär kann das Wort auch Dämon bedeuten. Soviel über die Seele.

Die Machtvorstellung hat wie bekannt in Westafrika ein verwickeltes Tabusystem erzeugt. Laman schreibt: „Für die Begriffe groß, gefährlich, Macht, magische Kraft, göttlich, übernatürlich wird *Nzambi* gebraucht; aber mit dem gleichen Wort *Nzambi* mit dem Zusatz *mpungu*, der Große, bezeichnen wir Missionare den Begriff Gott." Wenn der Eingeborene etwas *Kianzambi*, d. h. des Nzambi, nennt, so bezeichnet er damit etwas dem Menschen Gefährliches, Unbrauchbares, Giftiges usw., oder was mit nötiger Vorsicht behandelt werden muß, wie gewisse Gewächse usw., die man für giftig oder sonst für den Menschen gefährlich hält." Ein anderes Wort *longo* von dem gleichen Stamm wie *nlongo*

bezeichnet das medizinische, verzaubernde oder heilende Mittel, das ein Fetischmann braucht, wenn er einen Kranken heilt oder dem Leibe sonstige Hilfe leistet. Darum hat auch unsere Medizin den Namen *longo* (Plur. *bilongo*) erhalten. Dieses Wort bedeutet auch etwas Geheimnisvolles und Magisches." *Nlongo* bezeichnet in den Kongosprachen etwas Geheimnisvolles, Magisches, das daher zu essen, berühren, brauchen, bebauen, usw. verboten ist. Doch steht dieses *nlongo* immer in Zusammenhang mit *nkisi* (dem Fetische). Die *Nlongo*-Verbote sind verschieden je nach den verschiedenen Fetischen, obwohl viele gemeinsam sind." Das beste Beispiel bieten die *Minkisi*, die sogenannte Fetische, in Westafrika, wo alles in ein System gebracht ist. Bei ihnen spitzt sich die Frage: Seele oder Macht? zu. *Nkisi* Plur. *Minkisi*, heißt ein unter dem Dachvorsprunge des Hauses oder am Gürtel aufgehängtes Bündel, in dem die Sachkundigen, die Zinganga, die Medizinmänner, allerlei Dinge aus verschiedenen Gebieten der Natur, Kreide, Glimmer, Salz, Pfeffer, Haar, Metallringe, Klauen eines Vogels, Wurzeln usw., gesammelt haben, um die magische Kraft zum Schutz oder zum Schaden Anderer zu bewirken. Wenn ein Opfer geopfert worden ist und die Einweihung stattgefunden hat, besitzt der Fetisch die Fähigkeit, den Eigentümer zu schützen und den Feind zu schädigen. Ich entlehne dem schwedischen Missionar Hammar die folgende Beschreibung[71]:

„Wenn man bei einem Besuch in einem Dorf die Häuser und ihr Inventar betrachtet, fällt einem bald ein wunderliches Bündel auf, das unter dem Dachvorsprung des Hauses auf dem Giebel oder der Längsseite hängt, und fragt man nach seiner Bedeutung, so erhält man zur Antwort: „*Nkisi*". Dieses Bündel wird von einem Flechtwerk in Form eines Tragnetzes gehalten und darüber befinden sich in der Regel ein oder mehrere Affen- oder Wildkatzenfelle. Es enthält alle möglichen Dinge, z. B. Kreide, Glimmer, Harz, Salz, Pulver, Pfeffer, Haare, Klauen, Federn, Zähne, Samen, Metallringe, Bergkrystall usw. Es ist mit Palmöl und Rotkreide bestrichen und hat als Zubehör mehrere Rasseln, die aus Kalebassen oder anderen Früchten bestehen, in die harte Samenkörner gelegt worden sind. Außerdem gibt es eine hölzerne Doppelglocke, *Nkunda*, sowie meist eine Holzschelle mit einem Griff und drei reich ornamentierten Klöppeln. Die *Minkisi* (plur.) wechseln jedoch sehr und können aus einer Kalebasse, einem hakenförmigen

[71] Nach E. Nordenskiöld, Etnografiska bidrag af sresska missionärer: Afrika S. 145 f. Vgl. Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte. 4. Aufl. S. 28 f.

Zweig, einem Büschel mit Ringen und Samen, einer Schnecke *(kodia)* usw. bestehen. Oft sieht man mit dem Nkisi eine Holzfigur vereint, die einen tanzenden Menschen, Mann oder Frau, darstellt und *Teki*, Plur. *Biteki*, heißt. Die Größe schwankt, ist aber gewöhnlich etwa 30 cm.

Diejenigen, die die *Minkisi* verfertigen, sind die *Zinganga*, die Priester, deren jedes Dorf einen, zwei oder mehrere hat. Die Herstellung nimmt gewöhnlich längere Zeit in Anspruch, denn die Dinge, die zu einem *Nkisi* taugen sollen, müssen mit größeren Ereignissen verknüpft, von wilden oder starken Tieren oder von berühmten Personen genommen sein usw. Daher ergreifen die *Zinganga* jede Gelegenheit, sich Material für die *Minkisi*, die sie in der Arbeit haben, zu verschaffen, oder auch für längst fertige und in Gebrauch stehende, um ihre Stärke zu erhöhen. Die Klaue eines Leoparden enthält, meint man, die Kraft dieses Tieres, und Haar von einem hervorragenden Menschen etwas von seinen Fähigkeiten. Wenn das Material gesammelt ist, wird eine Einweihungszeremonie veranstaltet, bei der das *Nkisi* einen Namen erhält und Maßregeln für seine Anwendung gegeben werden. Eine Menge heiliger Wurzeln, *Bilongo*, wird gepflückt und ein Hahn angeschafft. Die Bevölkerung des Dorfes sammelt sich und singt, während der Priester seine Arbeit ausführt. Die Zeremonien, Gesänge, Maßregeln und Namen der *Minkisi* wechseln sehr, je nach den Umständen und den Bestimmungen der Priester. Die *Minkisi* können nach der Einweihung, gemäß den ihnen gegebenen Gesetzen, eine geheimnisvolle Macht ausüben. Sie haben die Fähigkeit, den Menschen Krankheiten zu schicken und sie davon zu heilen, den Feinden verschiedene Unglücksfälle zu senden, den Eigentümer aber zu schützen, Gespenster und Zauberer am Schadentun zu verhindern, die letzteren kenntlich zu machen, Diebe aufzusuchen, mit einem Wort, den Menschen zu helfen und ihre Wünsche zu erfüllen. Jedes *Nkisi* hat seine Fähigkeit und dementsprechend seinen Namen."

Beherbergen diese *Minkisi* Geister oder sind sie machtgeladene Gegenstände? Die Frage ist kaum glatt zu beantworten. Zunächst führt die Art ihrer Entstehung auf eine unpersönliche Macht. Man sammelt verschiedene Gegenstände aus allen Reichen der Natur zusammen, um die Wirkung der „Macht" zu konzentrieren. Aber oft wird dem *Nkisi* eine Holzfigur *(Teki)* beigegeben, die den Gedanken an etwas Individuelles nahelegen. Und die Rollen und Wirkungsweisen dieser Mächte oder Geister sind genau verteilt. Die Eingeborenen wissen immer, was für

ein Geist tätig ist.[72] Man holt bei etwaigem Bedürfnis Hilfe bei dem einen oder anderen Fetisch oder Geist ungefähr mit der gleichen Sicherheit, mit der der Apotheker seine Büchsen vom Bort holt und die naive katholische Frömmigkeit sich an den Heiligen wendet, dessen Spezialität das betreffende Anliegen ist. Anscheinend befinden wir uns im Kongo-Gebiet an der Schwelle einer wohlgeordneten Sondergötterreligion[73]. Weiter nördlich ist diese Schwelle überschritten worden.

Anders nämlich steht die Sache in der höher entwickelten Benin-kultur.[74] Dort sind die Figuren schon wirkliche Götterbilder, denn ein jedes Bild stellt eine bestimmte Gottheit vor, während das *nkisi* bei den tiefer stehenden Westafrikanern die Behausung eines Geistes oder ein von der Kraftsubstanz erfülltes Ding ist. Man kann kaum entscheiden, welches von beiden es ist. Tatsächlich gehen die Vorstellungen von der unpersönlichen Kraftsubstanz und den Geistern ineinander über. Wenn Nägel in die Holzfiguren eingeschlagen werden um die Leistungsfähigkeit zu erhöhen, so fragt sich, ob man auf einen Geist, auf einen göttlichen Willen Zwang ausübt oder ob man durch den Nagel die Kraft verdichten und auffrischen will. Aus unsren Völkermuseen sind die hölzernen Bilder und Kraftbeutel aus Westafrika uns wohlbekannt. Sie werden von Dennett als „Medizin" oder „charm" bezeichnet. Die Holzfiguren werden mit der richtigen Medizin geladen und werden sodann als „*Mpumbu*" (eine Art von Fetischen) dem betreffenden Medizinmann zur Aufbewahrung übergeben.[75] Die Fähigkeit des Fetisches liegt in seinem *kulu*". Dennett übersetzt wie die meisten das Wort mit „spirit", Geist.[76] Aber hören wir näher von dem *kulu*. „Ist einer dieser Fetische in Luango beschädigt worden, so geht sein *kulu* oder Geist zu dem Besitzer des Fetisches zurück und plagt ihn fortwährend, bis er ihm eine neue Figur gegeben hat, aber er hat in sich selbst keine Macht die Person, die ihn verletzt hat, zu schädigen. Hat ein Eingeborener den Schaden verschuldet, so muß er für die Erneuerung der Figur bezahlen; wenn ein Weißer es getan hat — dann ist er eben nur ein Weißer und man kann ihm seine Unkenntnis verzeihen. Europäern werden viele Figuren verkauft, die nur Figuren sind. Einem Fetisch, der verkauft wird, nimmt

[72] M. Kingsley, West African Studies. S. 99.

[73] Die sogenannten Sondergötter stellen keine sehr primitive Stufe dar, sondern setzen eine gewisse geordnete Kultur voraus.

[74] Vgl. Dennett, a. a. O. S. 221.

[75] At the back of the black mans mind. London 1906. S. 88.

[76] l. c. 86 f.

man zuvor sein „*kulu*“. Wird der Fetisch mit Gewalt genommen, so kehrt sein *kulu* zum Medizinmann, *Nganga*, oder zum Besitzer zurück.

Wir wir sehen, reicht der individualistische Begriff des Geistes oder der Seele hier nicht aus. Liegt es hier nicht näher, an die unpersönliche Macht zu denken? Der Medizinmann, der in seinem Körper eine beliebige Anzahl von Geistern oder Seelen trägt, um sie sodann auf die von ihm verfertigten heiligen Gegenstände zu verteilen, ist doch eine Vorstellung, mit der man nichts anfangen kann. Daß aber Kraft von ihm ausgeht, daß sein Mana ansteckend wirkt, und daß diese Kraft unter gewissen Umständen zu ihm zurückkehrt, sind elementäre Äußerungen des Tabusystems.

Wie oft sonst schweben die betreffenden „Geister“ zwischen einer Art Kraft und wirklichen Wesen. Wir haben es nicht so sehr mit Willen zu tun als mit einer quasi-übernatürlichen Kraft, die in verschiedenen Richtungen wirksam ist. Die alte Übersetzung der ersten katholischen Missionare von dem *nkisi* mit „heilig“, sanctus, sacer war vielleicht ebenso berechtigt, wie wenn man heute „Medizin“ sagt.[77] Denn „heilig“ heißt ursprünglich Tabu und gibt an, das etwas nicht leicht zu nehmen, sondern kraft-erfüllt ist.

In der Regel wird der Unterschied von der Sprache deutlich bezeugt. In dem Abschnitt „Über die Gefahren der Seele“ in J. G. Frazers Golden Bough[78] wird Römers Erklärung dafür mitgeteilt, warum es Tabu ist, das Haar des Kindes ganz zu scheren. „Die Karo-bataken auf Sumatra fürchten sehr die Seele (*tendi*) bei einem Kinde wegzuscheuchen; darum lassen sie, wenn sie dessen Haar scheren, immer eine Tolle stehen, wohin die Seele ihre Zuflucht vor der Schere nehmen kann[79].“ Hängt demnach das Tabu von der Seele ab? In gewissen Fällen, auf die wir keinen Anlaß haben hier einzugehen, ist es zweifelsohne der Fall. Dann aber handelt es sich bei näherer Untersuchung nicht um ein Tabu im eigentlichen Sinne. Wenn es sich um die Tabugefahr, nicht um sonstige Vorsichtsmaßregeln handelt, so erscheint die Seele als eine leicht erkennbare spätere Deutung. Bei Kruijt und

[77] Dennett, a. a. O., 167. Wie wir oben gesehen haben, kommt man zu demselben Zweifel, wenn es sich darum handelt, zu entscheiden, wie weit *manitu* eine zauberische Eigenschaft oder ein Geist ist. Niemand aber ist dort auf die Idee gekommen, in Manitu eine Seele zu sehen.

[78] 3. Aufl. B. II. 263.

[79] Über das Haar als Sitz des Lebens und als Tabu vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Deutsch von R. Stübe. Tübingen 1899. S. 249.

Joh. Warneck erfahren wir, daß *tendi* bei den Batak nicht das individuelle Wesen ist, das wir mit Seele, Geist bezeichnen, sondern eben Mana, „Lebensstoff", bedeutet. Hier wie sonst hat das Tabuverbot seinen Ursprung in dem Vorhandensein von wertvoller oder gefährlicher Macht. Die einzelne Seele, die sich besonders nach dem Tode bekundet, wird von den Batak *begu* genannt. Die Übersetzung „Seele" verdunkelt leicht die wirklich primitive Vorstellungsweise, wie sie dem Tabusystem zugrunde liegt. Die Worte in primitiven Sprachen, die jetzt durch die Vorstellung von der Macht, Mana, eine bessere Erklärung zu finden scheinen, wurden früher vielfach mit Seele, Geist, Gott übersetzt. Derartige Worte dienen, wie wir finden werden, als gemeinsamer Ausdruck für Vorstellungen, welche wir unterscheiden. Nicht genug kann betont werden, wie schwer zugänglich und schillernd die primitive Denkweise für uns ist. Genaue Beobachtungen, in gewissen Fällen kontrollierende Untersuchungen sind erforderlich, ehe wir mit den Angaben über das primitive Denken ruhig operieren können. Und wir müssen, um die primitive Vorstellungen zu begreifen, Unterscheidungen machen, die den Primitiven selbst unklar oder unbewußt sind.

Wie nahe Kraft und Seele zusammengehören, zeigt auch das hebräische *nefesch*, das Wort für Seele, für das Lebengebende im Menschen. Blut ist im alten Testament, wie bei so vielen andern Völkern, Tabu (5. Mos. 12_{16}, 1. Sam. 14_{32}). Es wird damit motiviert, daß sich im Blut die *nefesch* befinde. Wer Blut genießt, stirbt ohne menschliches Zutun unmittelbar durch die geheimnisvolle Kraft des Blutes. Das geht hervor aus der Hauptstelle 3. Mos. $17_{10\,ff.}$, 7_{27}. (Dazu vgl. 1. Mos. 9_4). Die Deutung der mosaisch-prophetischen Religion dafür haben wir 1. Mos. 9_6: der Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen. Aber das Blut-Tabu ist älter. Es beruht auch an der zuletzt genannten Stelle auf *nefesch*. Unverkennbar tritt *nefesch* im Alten Testament als Seelenwesen oder Individualwesen auf. Aber gleichzeitig bedeutet *nefesch* die lebengebende Kraft. Das Blut stellt die Lebenskraft des Blutes oder Fleisches dar. Hier kann man die Vorstellung von einem „animistischen" Wesen kaum durchführen. Eher denkt man an eine im Blut befindliche Kraftsubstanz. Es ist außerordentlich wertvoll und erwirkt am Altar Versöhnung. Aber zugleich ist es gefährlich und bewirkt, wenn man es genießt, des Menschen Tod. Auch wenn das Wesen der Vorstellung eine solche Individualisierung erfahren hat, wie in der behandelten *nefesch*, so lebt doch seine Bedeutung als wirksame und gefährliche Kraft daneben fort.

Bei Homer ist der Unterschied zwischen ψυχή, dem Seelenwesen, das nach dem Tode fortlebt, und die Kräfte, über die der Mensch etwa verfügt, ziemlich deutlich ausgeprägt. Gewiß wird θυμός ausnahmsweise einige Male in der Ilias für dasjenige vom Menschen angewandt, was nach dem Tod zum Hades hinabsteigt[80] und in Anbetracht der Unbestimmtheit der hierhergehörigen Vorstellungen haben wir kaum das Recht, dies mit Erwin Rohde[81] als „eine Nachlässigkeit oder eine Gedankenlosigkeit" zu erklären. Aber in der Regel fast ausnahmslos ist es doch die ψυχή die den Körper beim Tode verläßt, und hinfort ihr Scheinleben in der Unterwelt lebt. Das plastische Denken der Griechen zeigt sich auch bei ihrem Seelenbegriff. Die ψυχή ist schon bei Homer ein Wesen, das ein eigenes Dasein führt. Man kann sagen, daß das Leben in der ψυχή sitzt, mit ihr verschwindet es aus dem Körper. Aber die ψυχή verbürgt an und für sich keineswegs die Kraft und das Vorwärtskommen des Menschen in dieser wie in jener Welt. Zuerst kommen bei Homer θυμός und μένος in Betracht als Erklärung für die Lebensäußerungen des Menschen, für seine geistige und körperliche Kraft und sein Vermögen.

Zu zwei Vorbehaltungen sind wir gezwungen. Die schwere Zugänglichkeit und die schwankende Terminologie des primitiven Denkens mahnt uns zur Vorsicht. Die Worte versagen den Dienst, wenn wir versuchen in die Vorstellungswelt der Naturvölker einzudringen. Das gilt besonders für unsern auf das äußerste zugespitzten Dualismus von Seele und Körper. Ein solcher Gegensatz ist dem primitiven Denken fremd. Ein langer geistiger Entwicklungsprozeß liegt hinter unserem Seelenbegriff. Homer und Plato, Paulus und das christliche Denken haben dazu beigetragen, in unserm Sprachgebrauch den Seelenbegriff in einer Weise zu vergeistigen, individualisieren und rein herauszuarbeiten, die nur in Indien ein Gegenstück hat. Die primitive Vorstellung vom Menschen läßt sich mit so scharfen Konturen nicht umschreiben.

Der andre Vorbehalt gilt der Gleichförmigkeit. Die Berechtigung von einer primitiven Mentalität zu sprechen, dürfte unbestreitbar sein. Wir werden nicht selten von den schlagenden Übereinstimmungen bis ins Detail hinein überrascht, die in Sitte und Denkweise zwischen Stämmen und Völkern der primitiven Stufe ganz verschiedener Länder und Zeiten herrscht. Oder besser, diese Gleichheit ist uns so vertraut,

[80] Ilias VII 131, XIII 671.

[81] E. Rohde, Psyche[3]. Tübingen-Leipzig 1903 I 45 f., II 142 Anm.

daß wir nicht mehr daran denken, wie merkwürdig sie ist. Aber decken wir so unter den Zivilisationen einen gemeinsamen Nährboden primitiver Auffassung auf, so folgt daraus nicht, daß Ritus und Vorstellungen überall genau dieselben sein müssen. Wie es nicht zwei Organismen gibt, die sich vollständig decken, so zeigt auch der geistige Habitus eines Naturvolkes stets individuelle Züge. Muß unsere Erkenntnis auch gruppieren und Grenzen ziehen, so macht sie dabei nur Anspruch das Wesentliche zu umschreiben, und ist sich voll bewußt, daß die konkrete Ausgestaltung der Wirklichkeit in ihrer Fülle jeder Uniformierung trotzt. Es ist durchaus nicht gesagt, vielmehr höchst unwahrscheinlich, daß die Sprachen der Primitiven überall den gleichen Bescheid über Macht und Seele geben sollten. Wir haben gesehen, wie die Antworten auseinandergehen. Aber das enthebt uns nicht der Aufgabe, uns eine Theorie über die Sache zu bilden. Bei dem bloßen Beschreiben von noch so vielen Erscheinungen können wir nicht stehen bleiben, sondern müssen einen zusammenfassenden Gesichtspunkt suchen.

Mit diesen beiden Vorbehalten konstatieren wir, daß die Seele und die Macht nicht ohne weiteres zusammenfallen. Gewiß gehen sie zuweilen in einander über, und treten ohne deutliche Unterscheidung auf. „Macht" scheint man allen Wesen zuzuschreiben, – und vielleicht auch allen Dingen – ebenso wie irgend eine „Seele". Es ist nicht in jeder Sprache möglich, die „Seele" von der „Macht" zu scheiden. Aber Ansätze gibt es. Und in andern Sprachen ist es so offenbar wie möglich, daß nicht alle Seelen, besonders die Seelen Verstorbener, das Vermögen in sich tragen, das ihnen in den religiösen Verrichtungen einen Platz sichert. Noch deutlicher werden die beiden Gesichtpunkte in zweien der oben genannten Beispiele. Nicht selten wächst die Macht einer Seele durch den Tod. Rücksichten, die man dem Lebenden gegenüber nicht genommen hat, muß man vielleicht auf den Toten nehmen. Bei dem Thonga Junods scheinen alle Toten Respekt und Kult als „Mächte" zu genießen, mit denen man zu rechnen hat. Aber das Gewöhnlichste ist, daß eine Auswahl getroffen wird. Man wird sich auf die eine oder andre Weise klar darüber, welche Seelen „Mana" haben und also rituelle Beachtung und Huldigung verlangen. Vom *yaku* der Wedda bis zum christlichen Heiligenkult erfolgt eine Erprobung, ehe man die Seele eines Toten als „Macht" behandelt. Alle Toten haben „Macht" – einige Tote haben „Macht". Die dritte Möglichkeit – kein Toter hat „Macht" – ist bei Homer und im Alten Testament zur Wirklichkeit geworden. In den beiden Fällen ist der Grund dafür

nicht der gleiche, eher ist er von entgegengesetzter Art. Im Mosaismus war es die Alleinherrschaft Jahves, die den Toten ihre Kraft nahm. Nur eine Macht gab es im Dasein zu fürchten und zu verehren. Kannte der Volksglaube daneben andre „Mächte" – für den Mosaismus wurden sie quantité négligeable oder Usurpatoren. Bei Homer war es kein strenger Blick aus Zeus' Augen, der die gefürchteten Spukgestalten in ein ungefährliches Versteck verwies, sondern sie wichen vor dem Glanz und der Klugheit ritterlichen Kriegerlebens. Homers Helden lebten in der Sonne, die Schatten hatten ihre Macht über sie verloren. Aber war der Grund im Mosaismus ein anderer als in der olympischen Religion, so war das Resultat das gleiche, die Machtlosigkeit der Seelen. Der Kult rechnet mit ihnen nicht. Die Seelen setzen zwar ihr Dasein nach dem Tode fort. Aber die „Macht" liegt wo anders. Nichts kann deutlicher zeigen, daß die „Mächte" und „Seelen" der primitiven Religion Ansätze in sich tragen, die im Lauf der Entwicklung immer deutlicher ihren verschiedenen Inhalt offenbaren. Also: nicht alle Seelen haben Macht, und nicht alle Seelen sind „Mächte".

Kann demgemäß nicht jeder Geist oder jede Seele als Macht bezeichnet werden, so fragt es sich, ob etwa der Satz umgekehrt werden kann, sodaß jedes „Mana" auf eine persönliche Ursache zurückgeht. Ist jede „Macht" mit einer Seele verbunden? Codringtons Behauptung, daß es sich so verhält, haben wir schon oben an seinen eigenen Angaben geprüft und gefunden, daß sie nicht überall zutrifft. Oder nehmen wir eines der vielbesprochenen westafrikanischen Kraftbündel in die Hand. Unter dem bunten, aber doch nach festen Regeln gesammelten Inhalt, findet sich die Klaue eines Leoparden. Denn sie enthält die Kraft dieses Tieres. Ein Haar eines Menschen bringt etwas von seiner Fähigkeit mit. Aber die heiligen Wurzeln, Bilongo, die Samen und Früchte, die zu einem *Nkisi* gehören, hegen wohl die Kraft in sich selbst, ohne sie einem Geiste oder einer Seele zu entlehnen. Nichts zwingt uns anzunehmen, daß diese Naturgegenstände hier in einem *Nkisi* personifiziert gedacht sind. Die „Macht" findet sich in ihnen etwa in gleicher Weise wie Heilkraft oder Gift in einer Pflanze. Bald denkt man sich die Macht mehr persönlich, wie einen Willen oder Geist oder eine Eigenschaft eines solchen, bald mehr sachlich wie eine Medizin oder Elektrizität. Die Grenze zwischen Tabu und einer rationellen Anwendung des auf Erfahrung gegründeten Erkennens kann also zwar

nicht immer gezogen werden, aber sie ist vorhanden. Aber im allgemeinen scheint der persönliche Ursprung der Macht vorzuwiegen.

Die unpersönliche Ursache von Wirkungen kann auch in Regeln, Technik, nicht nur in einer möglichen Kraftsubstanz bestehen. Diese Frage wird von Bedeutung bei der Untersuchnng über das Wesen der Magie. Wenn der Zauberer mit seinem Stab in der Richtung des zu schädigenden Feindes zeigt, oder sein Bild durchbohrt oder gegen ihn Formeln spricht, um ihn dadurch von weitem zu treffen, wirken da tote Regeln oder wirkt sein Mana? Beruht das Herausbringen des Regens auf technischen Maßnahmen oder auf der Macht des Wettermachens? Die erste Auffassung ist diejenige Frazers. Nach ihm ist die Magie die Technik der Primitiven, die auf vorschnellen logischen Schlüssen aus Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit und dem Zusammenhange des Teiles mit mit dem Ganzen beruht. Die sympathische Magie wird somit zu einer Art von angewandter Wissenschaft. Mit einem persönlichen Agens werden dieselben Phänomena von Frazers Gegnern, Marett und anderen erklärt, welchen sich seit 1908 [82] auch Jevons zugesellt hat, der früher [83] der Frazerschen Ansicht huldigte.

Der Widerstreit ist in dieser Sache sehr erklärlich. Denn wenn wir die Primitiven fragen, werden wir die beiden, nach unsrer Auffassung entgegengesetzten Antworten bekommen können. Ebensowenig scheiden die Primitiven zwischen Persönlich und Unpersönlich. Handelt es sich hier nun um Quasi-Wissenschaft oder um persönliche Machtausübung? Kann im primitiven Denken eine Entscheidung getroffen werden? Vergegenwärtigen wir uns den Tatbestand.

Ein ausgezeichnetes Beispiel bietet uns der von Codrington erwähnte Wetterdoktor auf der Nsabel-Insel. Er hatte völligen Mißerfolg. An dem Tage, an dem er schönes Wetter schaffen sollte, warf der Sturm seine eigne Hütte um; aber er rettete das System auf seine eigne Kosten, indem er einem mächtigeren Rivalen auf einer Nachbarinsel die Schuld gab. Das hierbei Wirkende ist demgemäß das Mana, das dem Medizinmanne und seiner Formel innewohnt.

Aber um das Werk auszuführen, bedient sich der Kundige gewisser Handgriffe und Regeln. Wenn sie feste Gestalt angenommen haben, so liegt es nahe, in diesen Regeln das zu sehen, was eigentlich

[82] Magic in den Transactions of the III. international Congress of Religion in Oxford.

[83] Z. B. Introduction to the Study of Comparative Religion. New York 1908. S. 71 ff.

den Ausschlag gibt. Wenn z. B. die nordostaustralischen Weiber durch das Nachahmen von Wasservögeln und dadurch, daß sie Rinde als Regenschutz über den Kopf halten, Regen hervorrufen,[84] so haben sie kaum das Bewußtsein, eine besondere Macht auszuüben, sondern, wie in jedem Augenblick des tätigen Lebens, bestimmte Wirkungen durch bestimmte Handlungen zustande zu bringen. Bekanntlich hat in Kamerun die Zivilisation die Methode vereinfacht. Man spannt nur einen Regenschirm auf, um Regen zu bekommen. Denn Regen und Schirm treten gleichzeitig auf, d. h. sie bedingen einander. Der logische Apparat arbeitet wie in der höheren Zivilisation – nur daß man das Verhältnis nicht näher prüft. Bei den Primitiven glaubt man die magische Wirkung durch bestimmte Regeln hervorrufen zu können. So weit entfernt ist die primitive Auffassung davon, „Technik" und „Begabung" zu unterscheiden.

Dazu kommt noch ein Umstand, der für unsere Auffassung die Sache verwickelt macht: Es muß mit in Betracht gezogen werden, daß der Primitive nicht unsere Unterschiede zwischen Natürlichem und Übernatürlichem und noch weniger unsere Scheidung von Möglich und Unmöglich kennt. Die Grenze zwischen natürlicher und magischer Wirkung ist, wie Vierkandt bemerkt hat, nicht ursprünglich, sondern jüngeren Ursprungs.[85] Gewiß schert auch der Primitive nicht alles über einen Kamm. Seine Verwunderung kommt in Begriffen wie „Mana" und „Tabu" zum Ausdruck. Mit alltäglichen Handlungen und Ereignissen vermischt er nicht die ungewöhnlichen Leistungen eines Kundigen und Machtbegabten, eines Medizinmannes, Häuptlings oder Asketen, und das Gefährlich-Geheimnisvolle im Dasein. Aber doch ist alles natürlich; etwas über die Natur Stehendes kann sich der Primitive nicht vorstellen. Aber er erweitert die Grenzen der Möglichkeit, auf Sonne und Mond, Regen und Wind einzuwirken. „Natürlich" und „magisch" gehen für ihn ineinander über. Regen machen, aus der Ferne töten ist dem Primitiven eigentlich ebenso natürlich, wie wenn er Wasser aus dem Bache holt oder ein

---

[84] W. E. Roth, North Queensland Ethnography, Bulletin 5, Brisbane 1903, Abteilung: Superstition, Magic and Medicine.

[85] A. Vierkandt, Anfänge der Religion und Zauberei; Globus 1907, II, S. 46ff. Er definiert: „Zauberei ist die Gesamtheit derjenigen Handlungen, die der mechanischen Naturkalamität widerstreiten, ohne unmittelbar von Geistern oder Göttern ausgeführt zu sein." Wie ich unten im Kapitel über Magie und Religion begründen werde, kann ich Religion nicht so abhängig von Geister- und Götterglauben machen.

Tier unter seiner Hand erwürgt. Eben der Begriff des Mana drückt den Unterschied aus. Der Andere vermag, was ich nicht kann. Aber alles ist doch natürlich. Scharf wie bei uns wird die Grenze zwischen Möglichem und Unmöglichem, zwischen natürlichem Wirken und Zauber nicht gezogen.

Die Frage, inwiefern die Magie der Primitiven als eine Art quasilogisch begründeter Technik nach den Grundsätzen, daß ähnliches ähnliches wirkt und der Teil das Ganze vertritt, aufzufassen ist, oder ob die Vorstellung einer persönlichen Wirkung zugrunde liegt, habe ich durch die immerwährende innige Verbindung von Begabung und Technik zu erklären versucht. Kann man bei einer Kunstleistung oder bei einem höheren Handwerk entscheiden, was erlernt werden kann oder nicht? Ohne Regeln und Technik vermag auch die Begabung nichts. Es kann so scheinen, als ob das Ganze nur eine Frage des Lernens, der Zeit und der Übung wäre. Aber der eine strengt vergeblich seinen Fleiß an, während der andere große Leistungen zustande bringt.

Wenden wir nunmehr diese Beobachtung auf die Diskussion über das Wesen der primitiven Magie an. Bis zu einem gewissen Grade werden die von uns als Zauber bezeichneten Handlungen als dem gewöhnlichen Leben angehörige angesehen. In jedem Falle wird es unmöglich sein, zu unterscheiden, ob die Vorstellung von etwas außerhalb der gewöhnlichen Fähigkeit des Menschen Liegenden obwaltet oder nicht. Aber insofern als Zauberhandlungen von gewöhnlichen Handlungen unterschieden werden, beruhen die ersteren auf der „Macht", welche der Eine besitzt und der Andere entbehrt. Vielleicht kann er es erlernen. „Der Unkundige hat den Kundigen gefragt. Dann geht er fort von ihm belehret. Vernimm den Nutzen, den er von der Belehrung hat, er bringt die schnellen Wasser zum Fließen" (Rigveda X, 32, 7). Denn die Kunst des Machtbegabten wird durch gewisse Formeln, Gebärden und Bewegungen ausgeübt. Eine magisch-religiöse Technik bildet sich. Schließlich wird bei manchen Stämmen das Regenmachen, der Fernzauber und dergl. von vielen ausgeübt, bei andern Stämmen bleibt es dagegen nur einigen wenigen vorbehalten. Aber das ändert an der persönlichen Herkunft der Macht eigentlich nichts. Denn Technik schließt Begabung nicht aus, sondern setzt sie im Gegenteil voraus. Wird die Technik von den persönlichen Voraussetzungen gänzlich isoliert, so liegt hierin eine sekundäre Entwicklung vor. Sobald das Bewußtsein von einem das gewöhnliche Geschehen überragenden Vorgehen vorhanden ist, knüpft sie nicht an logische Regeln, sondern an die ungewöhnliche Macht einer Person,

eines Tieres oder eines Geistes oder eines Gegenstandes an. Was als logische Operation erscheinen kann, wird öfters aus dem Mana zu erklären sein. Ich neige jetzt der Ansicht zu, daß die Wirkung durch sonderbare Macht das Ursprüngliche ist, woraus sich sodann bestimmte, genau zu ausführenden Regeln entwickelt haben. Die Wirkung geht mehr auf Mana als auf Logik zurück. So logisch klar und ansprechend auch Frazers Theorie im einzelnen ist, so dürfte doch ihr Erfolg im wesentlichen auf dem „Mana" des Verfassers beruhen, auf dem Zauber seiner Darstellung und der Energie seiner Auffassung. Wie stark auch die Magie rationalisiert werden kann, im Grunde geht sie doch auf eine gewisse Begabung zurück. Der Grundbegriff ist Mana mindestens in ebenso hohem Grade wie Technik. Die Technik selbst wird von den Primitiven als Ausübung der Macht aufgefaßt.

Fassen wir zusammen, so finden wir, daß diese Macht in der Regel, aber nicht immer, von einem persönlichen Willen herrührt. Sie kann auch, wie wir sahen, in toten Gegenständen bestehen, ohne daß wir das Recht hätten, die ziemlich angestrengten Dämonen dafür heranzuziehen. Zahlreiche Erscheinungen, die *wir* als wesentlich verschieden auffassen, werden von den Primitiven durch das Mana erklärt: Gift, Heilkraft, Nahrungskraft in Pflanzen, die tötende Wirkung der Waffen, Wachstum von Pflanzen, Tieren und Menschen, besondere körperliche oder geistige Tüchtigkeit, Erfolg, Glück, ungewöhnliche Ereignisse, unheimliche Eindrücke, die Wirkung des Wortes, der Gang der Himmelskörper, alles das hängt vom Mana ab oder ist vielmehr Mana.

3. Macht und Urväter.

Besondere Aufmerksamkeit erfordern *die* Fälle, in denen die Mana-Vorstellung sprachlich nahe verbunden ist mit dem Namen für ein Wesen, das der Ursprung aller Dinge ist. Wir werden diesem Glauben an Urväter oder Urheber das nächste Kapitel widmen. Für unser Empfinden sind individuelle Geister und Seelen, unpersönliche Machtstoffe und eine oder mehrere Urzeitwesen, die alles geschaffen haben, so verschieden wie möglich. Aber wir müssen uns davor hüten, dem primitiven Denken gleich scharfe Scheidungen zuzutrauen. Das Ungewöhnliche, Gefährliche, Machterfüllte wird nicht selten durch den Genetiv

des Namens des Urvaters ausgedrückt. Nach Pater A. Hofmayr[86] nennen die Schilluk im ägyptischen Sudan den großen Geist *Čuok*. Er ist Schöpfer und Herr, genießt aber keinen eigentlichen Kult. Die Riten gelten vielmehr den Ahnen, die bei den Schilluk wie anderswo den eigentlichen Gegenstand der religiösen Verehrung bilden. *Čuok* wird nur sehr selten genannt, eigentlich nur in drei Grußformeln, bei der Ankunft: *„I kal Čuok"* (Č. hat dich hierher geführt); *„I miti Čuok"* (Č hat dich erhalten), und wenn man Abschied nimmt: *„Kali i Čuok"* (Č führt dich). Auch bei Krankheit und Tod wird das Wort gebraucht. *„Ya da Čuok"* (Ich bin krank) und *„Anake Čuok"* (Er ist tot). Offenbar soll das Wort in dem letztgenannten Ausdruck das Unerklärliche erklären. Hofmayr übersetzt *Čuok* auch mit „unergründlich, unbekannt". „Ihm wird zugeschrieben, was groß und gewaltig ist." So wurde Halleys Komet, der sich in jenen Gegenden in voller Pracht zeigte, sogleich Čuok oder Kiero-Čuok, der Stern des großen Geistes, genannt. Als einst die ersten großen Nildampfer die Ufer im Schilluk-Lande entlang fuhren, da hieß es bei den Schilluk: „Solche Schiffe kann kein Mensch machen, das ist Čuok's Sache." Das Ungewöhnliche und Gefährliche wird *Ginčuok* genannt. Zu dem, was Schrecken erregt und strenge Vorsicht verlangt, gehören allgemein die Zwillinge.[87] Die Schilluk nennen sie *Nyačuok*. Man fragt sich, ob das Wort in allen von dem Missionar mitgeteilten Verbindungen die klar-persönliche und individuelle Bedeutung einer höchste Gottheit hat, wie er es annimmt. Sah man wirklich im Kometen Gott selbst oder bedeutet das Wort nicht vielmehr in solchen Fällen das Merkwürdige, Göttliche, Übernatürliche?

In der Masai-Sprache wird nach Merker, Hollis und anderen der Name *Ngai* für eine anthropomorphe Gottheit gebraucht. Aber der Genetiv dieses Wortes bezeichnet das Ungewöhnliche, Unerklärliche, Besondere im allgemeinen. Und in solchem Sinne könnte nach Hollis in einem von Marett[88] nach einem anderen Gewährsmann angeführten Beispiel ein Masai von seiner Lampe, wenn sie Schwierigkeiten macht, sagen, daß sie „des Ngai ist".

Gehen wir in Ostafrika weiter südwärts, so gibt uns Missionar Klamroth[89] ein interessantes Beispiel von dem Saramo-Volk in Dares-

[86] Anthropos. 1911 (VI), S. 120ff.
[87] Vgl. Rendel Harris, Boanerges. Cambridge 1913.
[88] Marett, The Treshold of Religion. S. XVIII u. 12.
[89] Klamroth, Zeitschrift für Kolonialsprachen. Bd. I, S. 212ff.

Salam (Deutsch-Ostafrika). Wir werden weiter unten auf das höchste Wesen dieser Gegenden, *Mulungu*, in seiner Haupteigenschaft als Schöpfer zurückkommen. Hier interessiert uns, daß auch der Tod ihm zugeschrieben wird, wenn keine sichtbare Ursache ihn hervorgerufen hat. Dann heißt es: „Mulungu hat ihn gerufen." Das Wort *mulungu* kommt in mehreren der östlichen Bantusprachen vor, unter anderen bei den Yao östlich vom Nyassa-See.[90] Ist die Etymologie „alt, groß" richtig, so stimmt sie zu dem, was wir aus anderen Gegenden gehört haben. Das, was sich vom Gewöhnlichen scheidet, heißt *mulungu*. Es wird gebraucht von dem, was Bewunderung und Beunruhigung erweckt, z. B. vom Regenbogen. Leben und Glück des Menschen hat seinen Grund in *mulungu*. Die Bedeutung schwankt innerhalb desselben Volksstammes und hat sich nicht in allen Dialekten gleichmäßig entwickelt, die das Wort haben. Diese dunkel empfundene Ursache für alles Erstaunliche tritt aber auch, wie wir später sehen werden, als klar personifiziertes Wesen auf.

Bei den Thonga oder Ba-Ronga an der Küste oberhalb des Zulu-Landes ist *tilo*, der „Himmel", die Ursache für Krankheit, Tod, Donner, Regen und Sturm. Junods Beschreibung „The life of a South Africa Tribe" lautet[91]: „*Tilo* ist etwas mehr als eine Ortsbezeichnung. Es ist eine Kraft, die auf verschiedene Weise wirkt und hervortritt. Zuweilen wird sie *hosi* „Herr" genannt. Aber diese Kraft wird für gewöhnlich als etwas vollkommen Unpersönliches angesehen. Die Thonga scheinen zu glauben, daß der Himmel gewisse große kosmische Ereignisse bestimmt und regiert, denen die Menschen sich mit oder gegen ihren Willen unterwerfen müssen, und zwar vor allem Ereignisse von mehr plötzlicher und unerwarteter Natur, unter denen ich vor allem Regen und Sturm und in menschlichen Beziehungen Tod, Konvulsionen und Geburt von Zwillingen verstehe." *Tilo* tritt also sowohl als „Macht" wie als mächtiges, übermenschliches Wesen auf. Junod betont stark den unpersönlichen Charakter; aber gleichzeitig berichtet er, daß *Tilo* „König" oder „Herr" *(hosi)* genannt wird. Dies ist der Fall in den an den Himmel gerichteten Gebeten, die Junod anführt. Der Himmel verursacht die plötzlichen Konvulsionen, die den schnellen Tod eines Kindes zur Folge haben. Man sagt von solchem Kinde: *„a ni tilo"* (es ist krank vom Himmel). Daß es dem Kinde schlecht geht, heißt *nombo*. Man unterscheidet zwischen kleinem *nombo* (Diarrhoe) und großem

[90] Vgl. E. Carpenter, Compar. Religion. S. 82.
[91] a. a. O. Bd. II, S 392 u. 407.

nombo (Konvulsionen). Das große *nombo* heißt auch einfach *tilo* „Himmel". Der Himmel tötet und macht lebendig. Ist jemand drohender Todesgefahr entgangen, gelingt ihm etwas besonders gut, so heißt es von ihm: „der Himmel hatte ihn gern." Von einem, der Unglück hatte oder gestorben ist, sagt man „der Himmel haßte ihn". Bei den Thonga wie anderwärts tritt das höchste Wesen zurück. Früher war es gewöhnlicher als jetzt, den Tod durch den Himmel zu erklären. „Der Himmel hat das Dorf überfallen", sagte man dann. Heute werden Todesfälle, soweit sie einer Erklärung überhaupt bedürfen, eher durch die Götter oder Zauberer erklärt. Ältere, intelligente Eingeborene sagen: „Was den Tod betrifft, nimmt man nun meist an, daß er durch Zauber verursacht ist, während man ihn früher auf den Himmel zurückführte." Zwillinge werden von den Primitiven allgemein als etwas Unnormales und Unglückliches angesehen. Bei den Thonga heißen sie *bana ba tilo* („Himmelskinder") und werden nebst der Mutter mit besonderen abwehrenden Riten und Reinigungen behandelt. Früher wurde eins der beiden Kinder getötet. Wird ein begangener Diebstahl nicht bekannt, so ruft der Medizinmann *Tilo* unter besonderen Zeremonien an und bittet ihn, den Schuldigen zu entdecken. Das geschieht dadurch, daß der Blitz in seine Hütte schlägt und ihn tötet. Auch diese Praxis gerät in Vergessenheit. *Tilo* tritt, wie in analogen Fällen, in den Hintergrund vor näheren Mächten; das Wort *Tilo* soll eigentlich „hoher Himmel" bedeuten.

Von den Ba-suto bezeugen die Missionare Arbrousset und Casalis,[92] daß „durch eine eigentümliche, aber bezeichnende Ausnahme der Tod das Einzige der großen Ereignisse im Menschenleben ist, das in den Legenden dieses Volkes mit dem Eingreifen eines höchsten Wesens erklärt wird".

Wir erinnern uns hier an die Auffassung der Primitiven vom Tode. Was wir gewaltsamen Tod nennen, ist für sie der natürliche. Daß jemand, von einem Pfeil getroffen, fällt oder von einem Löwen getötet wird, bedarf keiner besonderen Erklärung. Aber was wir natürlichen Tod nennen, ist für sie unnatürlich. Er verlangt eine besondere Erklärung. Welches geheimnisvolle „Mana" war hier im Spiel? Die nächste Antwort ist: „Jemand hat ihn gegessen", d. h. er ist bösem Zauber ausgesetzt gewesen. Es ist im übrigen bezeichnend für die begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Ausdrucksmittel und für die

[92] E. Casalis, Les Bassoutos. Paris 1860. S. 252ff.

gleichmäßige Arbeitsweise des psychologischen Apparates in weit getrennten Orten und Zeiten, daß die Schwarzkunst in Alt-Mexiko, in Afrika, in der Südsee und anderwärts als „jemand essen" bezeichnet wird. Der „unnatürliche" Tod wird mit „Macht" – Mana – erklärt, die im stillen wirkt und von einem übelgesinnten Kundigen gegen einen Menschen zu seinem Verderben gerichtet werden kann. Wir sehen, wie nahe die Macht in dieser Erklärung dem Urvater oder Allschöpfer kommt, denen man in den angeführten Fällen einen Todesfall zuschreibt, wenn andere Erklärungen versagen. Der Tod ist ein Übel, und hat eines Menschen Macht – Mana – ihn bewirkt, so ist es unzulässige Anwendung eines kostbaren Vermögens. Hat ein übermenschliches Wesen den Tod gesandt, so ist das Strafgesetz des Stammes ohnmächtig. Man kann dann keine heilige Probe anwenden und wenn die Schuld festgestellt wird, den Schuldigen aburteilen, soweit nicht schon die Ordalien ihn getötet haben. Man muß sich einfach unterwerfen. Aber der Name des höchsten Wesens bekommt in solchem Zusammenhang einen düstern Klang.

Dies ist der Fall mit dem berühmten *Nzambi* der Kongosprachen, einem der typischen und bestbekannten hohen Wesen der Naturvölker. Er verursacht den Tod, darum ist er gefürchtet. Die ersten Missionare verwandten *Nzambi* als Übersetzung für „Teufel", heute gibt das gleiche Wort in der Bibelübersetzung und Predigt den Begriff „Gott" wieder. Der Umschwung ist nicht schwer zu erklären und ist besonders lehrreich. Die primitive Auffassung kennt nicht den Gottesbegriff der Offenbarungsreligion und noch weniger ihre Teufelsvorstellung. Das „Übernatürliche" ist für den Primitiven seinem Wesen nach indifferent. Es scheidet sich lediglich von dem Gewöhnlichen und bringt bemerkenswerte Wirkungen hervor. Aber in der Regel kann man von ihm nicht sagen, daß es gut oder böse ist. Das Tabu hat eine lange Vorgeschichte in primitiver Kultur, ehe der Unterschied zwischen „heilig" und „unrein" zum Bewußtsein gelangt. So haben die ersten Missionare im Kongo den Eindruck gehabt, daß *Nzambi* etwas Gefährliches sei, „devil-devil", wie der Slang der englischen Kolonisten alles Sakrale bei den Eingeborenen bezeichnet. Später erwies es sich dann, daß *Nzambi* ein hohes Urwesen war, das alles geschaffen hatte, Gott, und nicht Teufel[93]. Mit *Nzambi* wird auch der Tod erklärt. Wir

[93] Das Beispiel ist nicht vereinzelt. In Australien hielt Howitt den *Daramulun* zuerst für einen Teufel, ebenso Winslow der *Hobamock*. Vgl. Nordisk tidskrift. 1902, S. 629.

haben oben Missionar Lamans Bericht über die Anwendung von *Nzambi* in den Bedeutungen „große gefährliche Macht, magische Kraft, göttlich, übernatürlich" kennen gelernt (S. 76 f.). Wenn der Eingeborene etwas als *Kianzambi* (possess. Genetiv) bezeichnet, so meint er damit etwas für den Menschen Gefährliches, Unbrauchbares, Giftiges usw. Dergleichen muß dann mit der nötigen Vorsicht behandelt werden.

Die nahe Verbindung des Mana und Tabu mit den Urvätern kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Taburegeln oft von den Wesen hergeleitet werden, die in der Urzeit alles eingerichtet haben. Mehrfach finden sich Traditionen von einer Zeit, in der gewisse Tabuverbote noch nicht beobachtet wurden. Aber ein aus der Ferne gekommener „Schöpfer" oder Kulturheros lehrte den Menschen neue Gebote. In der Regel macht die Sprache einen deutlichen Unterschied zwischen dem hohen Wesen – Nzambi oder wie es sonst heißen mag – und dem Gefährlichen, Machterfüllten, indem der Genetiv seines Namens das letztere bezeichnet. Doch gibt es auch Fälle, wo es zweifelhaft bleibt, ob nicht dasselbe Wort beides bezeichnen kann.

Der Zusammenhang zwischen Kraftstoff und Schöpfer liegt darin, daß bei beiden die Ursache für etwas gesucht wird, was man sonst nicht erklären kann. Für uns ist der Unterschied zwischen einer Art unpersönlicher Kraft, Materie, Elektrizität, Ansteckung und einem persönlichen Bildner, einem übermenschlichen Schöpfer und Vater so greifbar wie möglich. Aber erst im Laufe der Entwicklung klären sich die Vorstellungen und grenzen sich gegen einander ab. Zwar sehen wir schon bei primitiven Stämmen, wie den Australiern, zuweilen beide Typen in Sprache und Denken neben einander hervortreten. Aber oft sind die Begriffe für uns nicht greifbar, wenn wir sie mit unserer logisch geübten Intelligenz zu fassen versuchen. Mulungu, Wakanda, Manitu, Orenda sind bald ein geheimnisvolles Etwas in Wesen und Dingen, bald bestimmte Gegenstände, bald Geister, bald ein schaffendes Wesen. Wenn die primitive Auffassung zwischen den Vorstellungen schwankt, die für uns, aber nicht für sie, als einander ausschließende Alternation erscheinen, und wenn der gemeinsame und konstante Inhalt, der in den hierher gehörigen Ausdrücken darin liegt, daß sie für das Erklärungsbedürftige die Ursache bezeichnen, so bedarf es keiner starken Kenntnis des Christentums oder des Islams, um die Macht zu einem persönlichen Schöpfer auszugestalten.

Daß das Wort für „Macht" ohne die Einwirkung einer monotheistischen Religion aus sich selbst heraus seine Bedeutung in eine neutrale und eine maskuline Anwendung spalten kann, zeigt am deut-

lichsten die indische Religion. Schon in dem Hymnus auf Puruscha (Rigv. X, 90)[94] wird die Entstehung der vier Menschenklassen, der Naturgegenstände und der Götter aus Brahma's Körperteilen gelehrt. Brahma im Maskulinum tritt auf als ein offenkundiger Urvater und Urheber des Typus, den wir im nächsten Kapitel kennen lernen werden. In dieser Eigenschaft folgte er dem Prajāpati, dem „Herrn der Wesen" der älteren Texte, wurde aber als der Ursprung aller Dinge über ihn gestellt. Nach der Tschändogya-Upanischad (III, 11 und 13) hat der Gott Brahma die Lehre dem Prajāpati, Prajāpati dem Manu, Manu den Wesen mitgeteilt. Brahma entstand, nach der Mundaka-Upanischad I, zuerst von allen Göttern als Schöpfer und Erhalter des Weltalls. Er unterwies seinen ältesten Sohn Atharva, dieser unterwies Angir. Die Literatur des Brahmanismus weiß mancherlei von Brahma zu berichten in seiner Eigenschaft als Ursprung der Götter und Menschen. Möglich ist, daß er im Kultus ehemals etwas mehr zu bedeuten hatte als das, was sich aus dem Faktum erkennen läßt, daß man nach Barth nur einen einzigen, nach Hopkins zwei Tempel für ihn kennt unter den vielen tausend Heiligtümern des heutigen Indien. Die Vorliebe für die Dreizahl hat Brahma mit zwei beherrschenden Göttergestalten des nachvedischen Indien, mit Śiva und Vischnu, zusammengestellt. Die charakteristische Literatur des Hinduismus, die *Purāṇas*, sind auf diese Dreizahl aufgebaut und erkennen dem Schöpfer eine Suprematie zu, die der lebenden Religion Indiens nicht entspricht. Wie andere Urbildner ist der Urhebergott Brahman ein *„deus otiosus"* geworden, wie groß auch die Rolle sein mag, die er im theologischen Denken spielt. Die Schöpfung liegt zu weit zurück. Erlösung sucht man bei näher gelegenen Stellen. Das Epos Mahābhārata gibt folgende Erklärung: „Die Menschen verehren Śiva den Zerstörer deshalb, weil sie ihn fürchten, Vischnu den Erhalter deshalb, weil sie ihre Hoffnung auf ihn setzen. Aber wer verehrt Brahma den Schöpfer? Sein Werk ist getan."

Aber wichtiger als Brahma, der Ursprung der Dinge, wurde für Indien, und damit auch für die Religionsgeschichte der Welt, das neutrale *Brahman*, die „Macht", die historisch gesehen hinter dem schaffenden Gott steht, und die ihren unpersönlichen Charakter mit unerschütterlicher Konsequenz durchgeführt hat. Indien zeigt uns nicht nur die Spaltung primitiven Ausdrucks in eine neutrale und eine persönliche Linie, sondern läßt sie auch nebeneinander einen hohen Pantheismus und Theismus entwickeln.

[94] S. Alfr. Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda. Göttingen 1913. S. 131.

4. Ursprung der Mana-Vorstellung.

Versuchen wir jetzt, dem Ursprung und dem Wesen der Machtvorstellung nachzugehen, so können wir zunächst feststellen, daß, wenn das Mana auch oft oder in der Regel mit lebenden Wesen verbunden auftritt, es doch selbst einen unpersönlichen Charakter hat. Die Reihe der Worte, die dem Mana mehr oder weniger in primitiven Sprachen analog sind, kann nach Belieben vermehrt werden. Hierher gehört z. B. auch das *Pamali* (Pemali) der Malayen, das *Orunda* der Mpongwe in Gabun, das *Dzo* der Ewe[95]. Mit einander identisch sind diese Worte natürlich nicht. Das Gemeinsame ist, daß sie für die Riten und die Religion eine große Bedeutung bekommen, da das, was sie ausdrücken, gleichzeitig wertvoll und gefährlich ist und genaue Regeln verlangt. Die betreffenden Worte haben wechselnde Bedeutung und werden auf verschiedene Weise übersetzt, z. B.: „merkwürdig, sehr stark, sehr groß, sehr alt, gefährlich, zauberkräftig, zauberkundig, übernatürlich, göttlich," oder substantivisch: „Macht, Magie, Zauber, Glück, Erfolg, Gottheit, Lust." Bei dem gegenständlichen Denken der primitivsten Menschen, dürfte man annehmen, daß solche Worte ursprünglich zur Bezeichnung von Gegenständen gedient haben, ehe sie adjektivische Bedeutung gewannen[96] und Eigenschaften bezeichneten. Denn für die primitive Auffassung ist das betreffende Ding oder Wesen das, was ihm später nur als eine mit andern Dingen oder Wesen gemeinsame Eigenschaft zugeschrieben wird. Wir können uns darüber nicht wundern, daß die Europäer früher solche für die Auffassung der Magie und Religion grundlegenden Worte infolge einer leicht begreiflichen Anwendung ihrer eigenen Begriffe in persönlicher Weise mit Gott, Geist übersetzten. So kam es, daß sie übermenschliche Wesen annahmen, anstatt mit dem substantivischem Charakter der primitiven Ausdrucksweise zu rechnen und einzusehen, daß die betreffenden Worte in unserer Sprache oft nahezu einem Adjectivum entsprechen. Wie nahe die Bedeutung „Gott" und „groß, merkwürdig" einander im Sprachgebrauch stehen, kann man bei den Naturvölkern unaufhörlich bestätigt finden. Als der Missionar Kempe in Natal den Schenkel eines verwundeten Mannes zusammennähte, kam ein alter Mann herein, sah eine Weile zu und sagte: „Du bist unser Nkulu-Nkulu (Gott). Bei den Indianern aber verewigt Longfellow in „Hiawatha" *ma-ni-tu* der Al-

[95] R. Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache 1905.

[96] W. Wundt, Die Sprachen. Völkerpsychologie I, II, Zweite Auflage, S. 502.

gonkin unter dem Namen „der große Geist". Es wird das Wort *manitu* auf eine Weise angewendet, die wir höchstens mit „göttlich, bemerkenswert, groß" wiedergeben können. Der Stamm *man* bedeutet nach Cuoq's Lexikon der Algonkinsprache: Respekt, abergläubische Furcht, Vorsicht, Enthaltsamkeit," und das Suffix *to* (vollständig *towi*) gibt den (oder das) an, der wirkt oder etwas zustande bringt. *Manitu* würde demnach das sein, was besondere Furcht oder Erstaunen hervorruft, das, was durch den psychologischen Prozeß, den es hervorruft, sich von dem Gewöhnlichen unterscheidet. Ein Medizinmann hat *manitu*, von seinen Maßnahmen gegen einen andern Menschen heißt es, daß er *manitu* gegen ihn richtet. Der Verhexte ist mit *manitu* behaftet. Menschen, Tiere und Gegenstände heißen *manitu*, wenn sie nach Auffassung der Algonkin auf irgend eine Weise hervorstechen. Die ihnen bekannten englischen Schiffe und die großen Häuser, der Ackerbau, Bücher und Briefe der Ansiedler erweckten die Verwunderung der Algonkin und wurden von ihnen *manitu* genannt. Daß Tiere wie Schlangen, Eulen, Füchse, Wölfe *manitu* — machterfüllt — waren, bedeutete, daß es Tabu war, sie zu töten. Aber die Algonkin wendeten das Wort auch auf mythische Wesen, Geister, göttliche Mächte an, von denen sie glaubten, daß sie vorhanden seien. Einem Jesuiten-Missionar zufolge nannte der Stamm der Ottawa *Oussakita*[97] „den großen Manitu aller Tiere". „Das ist der, der über sie herrscht." Wie wir bei *Wakanda* und *Orenda* gesehen haben, handelt es sich vielmehr um etwas Unpersönliches, das man ganz besonders im Medizinmann und seiner kräftigen Formel erkennt, das aber auch sonst vorhanden ist und das auch losgelöst als Geist auftreten kann. Die Japaner nennen ihre Geister und Götter *Kami*, chinesisch *Schin*. Im Gegensatz zum Buddhismus heißt die einheimische Religion mindestens seit dem achten Jahrhundert *Schinto, kami no mitji*, d. h. der Weg der Geister oder Götter. Das Wort ist wirklich in der Regel eine Bezeichnung für Geist oder Gott. Aber die Bedeutung als „göttliches Wesen" kann nicht immer durchgeführt werden, wenn z. B. im 9. Kapitel des Kojiki die Pfirsiche, die Izanagi nach seinen Verfolgern warf, oder der Stein, womit er den Weg über den flachen Hügel zum Totenreich sperrte, Kami genannt wird. Über die Etymologie des Wortes *kami* ist eine lebhafte Diskussion geführt worden. Die ursprüngliche Bedeutung dürfte sein „oben, das, was oben ist" im Gegensatz

[97] J. Löwenthal, Der Heilbringer in der irokesischen und algonkinischen Religion (Zeitschr. f. Ethnol. 1913, S. 75); Thwaites, Jesuit Relations. Bd. LIV, S. 200.

zu dem was „niedrig", „unten", *(schimo)* ist. Es wird von dem gebraucht, was hoch und merkwürdig ist, von großen Gegenständen, Bergen, Flüssen, dem Sturm, dem Getöse des Donners, Klippen, Bäumen usw., unter den Tieren gehören Tiger und Wölfe zu denen, die man als *kami* bezeichnet. Aber daneben wird *kami* zu schützenden Wesen, Geistern, auch zu Geistern der Toten. Die großen europäischen Häuser in den Hafenstädten werden vom Volke in Japan „Götter" genannt. Sehr aufklärend ist die Definition von *kami*, die der große Schinto-Gelehrte Motoori († 1801) in seinem Kommentar zum Kojiki[98] gegeben hat: „Das Wort *kami* wird zunächst von den verschiedenen in den alten Chroniken erwähnten Gottheiten des Himmels und der Erde gebraucht, auch von ihren Geistern, die sich in den Tempeln befinden, wo sie verehrt werden. Weiter werden nicht nur menschliche Wesen, sondern auch Vögel und Tiere, Pflanzen und Bäume, Seen und Berge und alle andere Dinge die es verdienen, wegen der außerordentlichen und hervorragenden Kräfte, die sie besitzen, gefürchtet und verehrt zu werden, *kami* genannt. Sie brauchen nicht durch überragende Edelkeit, Güte oder Nützlichkeit allein außerordentlich zu sein. Böswillige und unheimliche Wesen werden auch *kami* genannt, wenn sie nur Gegenstand allgemeiner Furcht sind." Der sittlich indifferente Charakter des Außerordentlichen kann nicht deutlicher festgestellt werden. Auch moderne Wörterbücher[99] zeigen die Eigenart der Kami-Vorstellung. S. Kanazawa[100] gibt 6 Bedeutungen, von denen die fünf ersten die Götter, Geister und Seelen des Schinto und den Gott der Christen bezeichnen und die sechste: „das, was den menschlichen Verstand überschreitet". Das Japanese-English Dictionary von J. Brinkley und Anderen (1896) gibt drei Hauptvorstellungen, die mit dem Worte *kami* verbunden sind: „1. Gott, Gottheit, übernatürliches Wesen; 2. der eingeweihte Geist eines Verstorbenen, besonders derjenige eines Kaisers, eines Weisen oder eines Helden; 3. das was von dem menschlichen Denken nicht verstanden werden kann, ein Wunder."

Auch in der religiösen Schriftsprache hat in dem Worte *Schinto* das *Schin* eine Bedeutung, die nicht ohne weiteres in einen europäischen Ausdruck gezwängt werden kann. Tasuku Harada gibt die Grundbedeutung von *Schin*

---

[98] Vgl. Tasuku Harada, The Faith of Japan, New-York 1914, Seite 5 und Enc. Rel. Ethics VI, 294ff.

[99] Tasuku l. c. 44f.

[100] Jirin 1907.

mit „divine or mysterious“ wieder.[101] Für den Namen Schinto, der vom 8. Jahrhundert an für die einheimische Religion gebraucht wird, scheint die Sache klar zu sein, da es rein japanisch wiedergegeben wird durch *Kami-no-mitji;* darin ist *no* Genetivzeichen und *Kami* = *Schin* daher Genetiv; das Ganze heißt also „der Weg der Götter“ oder, „der Weg der Gottheit“. In andern analog zusammengesetzten Ausdrücken liegt die Deutung nicht so auf der Hand. Japan ist *Schinkoku*, „Götterland“. Der Mikado ist *Schin-no* „Gott-Kaiser“. Kitabatake Chikafusa (1293 – 1354)[102] und andere wenden für die alten Urkunden des Schintoismus, das Kojiki, das Nihongi, die Balladen (Manyoschu „Sammlung der 1000 Blätter“) und andere *Schin-scho* „Gott-Schrift“ an. Wie soll man solche Zusammensetzungen exakt wiedergeben? Bedeutet *Schin-koku* das „Land der Götter“, das Land, das die Götter gemacht haben und besitzen, oder das die Götter bewohnt haben, oder bedeutet es ein „göttliches Land“, ein Land, das sich durch sein Wesen von andern Ländern unterscheidet? Heißt der Mikado *Schin-no*, weil er von den Göttern herstammt und von ihnen eingesetzt ist, oder deshalb, weil er selbst göttlich ist? Faktisch wurde sowohl er als auch andere Große des Reiches als *Kami* oder *Schin* bezeichnet. Die Auskünfte, die ich von T. Ishibashi erhalten konnte, bestätigen nur meine Vermutung, daß die aufgestellten Alternativen sich nicht beantworten lassen.[103] Die japanischen Ausdrücke enthalten bald das eine, bald das andere, und man kann nicht in jedem Falle zu einer Entscheidung kommen. „Gottheit“, „Gott“ haben eine allgemeinere Anwendung als in den höheren Religionen. Nicht selten kommt man dem Inhalt von *Schin* am nächsten mit der Übersetzung „wunderbar, göttlich“. Die drei Kleinodien des Schinto, das Juwel, der Spiegel und das Schwert, die den patriotischen Schintoeiferern Anlaß zu so trefflichen Deutungen gegeben haben, heißt „Gott-schatz“, *Schin-ho* oder *Schin-po*. Auch in China kommt *Schin* „Geist, Geisterwesen“ zugleich in der Bedeutung „geheimnisvoll, wirksam“ und dergleichen vor.[104] Doch ist für unsern Zusammenhang ein anderes

[101] a. a. O. 27. *Schin* entspricht nicht ohne weiteres *kami*, indem in den von den Japanern gebrauchten Ideogrammen das Wort für Gott, Geist, *Schin*, von dem Worte für „oben“, *Jo*, deutlich unterschieden ist.

[102] Dr. J. Ishibashi hat den ersten Teil seiner handschriftlichen Übersetzung von Kitobatate's gelehrter Schrift: „Eine Beschreibung über die legitime Linie der Gott-Kaiser“ mir gütigst zur Verfügung gestellt.

[103] Vgl. Främmande Religionsurkunder. Bd. I, S. 175 ff.

[104] J. Legge, The Chinese Classics. III, II, S. 702.

chinesisches Wort für „Geist, Seele, Seele eines Toten" von größerer Bedeutung, nämlich *ling*. Es wird auch von einem Sarg mit einer Leiche angewendet. Aber die Grundbedeutung ist offenbar: geheimnisvoll, seltsam, erstaunlich, groß, bemerkenswert, wirksam, mächtig, fernerhin: „magisch wirksam, göttlich, geistig, übernatürlich, geistige Substanz, Prinzip des Handelns und des Fortschritts, Intelligenz." Die vier wunderbaren Tiere, die Orakel geben: Einhorn, Phönix, Schildkröte und Drache, heißen die vier *ling*.[105] Offenbar liegt darin keine religiöse Bedeutung, sondern *ling* bezeichnet das Ungewöhnliche. Auch aus der Südsee haben wir Beispiele dafür, daß die Schiffe und Gebäude der Europäer mit den Worten bezeichnet werden, die für gewöhnlich mit „Gott, Geist" übersetzt werden. „Göttlich" kann in solchen Fällen eine irreführende Übersetzung sein. Denn es braucht sich kein Zusammenhang mit einer bestimmten Gottheit zu finden. Der griechische Ausdruck θεῖος ἀνήρ „ein göttlicher Mann" bedeutet einfach „ein außerordentlicher Mann".

Hinter den wechselnden Bedeutungen der Worte, die wir hier behandeln, liegt doch etwas Gemeinsames. Man hat die Frage erörtert, ob die Grundbedeutung „ungewöhnlich, außerordentlich, geheimnisvoll" oder „kräftig, wirksam" ist. Es dürfte aussichtslos sein, hier zu einem endgiltigen Resultat kommen zu wollen. Was man nicht begriff, nannte man mit dem betreffenden Wort. So schrieb Roger Williams von dem Manitu der Algonkin: „Die Indianer sagen, daß es schwarze Füchse gibt, die sie oft gesehen haben, aber niemals haben fangen können. Sie sagen, daß die *Manitu* seien, d. h. Götter, Geister oder göttliche Mächte, wie sie es von allem sagen, das sie nicht verstehen können."

Offenbar haben wir es hier mit einer elementaren Äußerung der primitiven Psyche zu tun, die in verschiedenen Zonen, Stämmen und Zeiten in analoger Weise gegen gewisse Erscheinungen reagiert hat. Sie konnte diese Eindrücke nicht ohne weiteres in ihre Erfahrungswelt einordnen. Eine anfangs unbestimmte Ahnung von dem, was später für die hohen Religionen und Kulturen das Übernatürliche ist, begann sich zu regen. Faßt man die primitiven Eindrücke, die zu Machtvorstellungen, Tabu, oder dem Heiligkeitsbegriff führten, in einem Schlagwort zusammen, so wird es etwa lauten: „Ça sort de l'ordinaire." Das alte Wort, daß θαυμάζειν der Beginn der Philosophie gewesen ist, läßt sich auch auf die Religion anwenden. Das Sich-

[105] Siehe Giles' und Couvreur's Wörterbücher.

wundern scheint der Vorstellung des Übermenschlichen zu Grunde zu liegen, in dem dann erst eine spätere Entwicklung das Übernatürliche erkannt hat. Die Verwunderung war die Mutter der Religiosität, wie die Verehrung ihr Vater war, oder – wenn man so will – die Kühnheit, die in dem Gegenstand der Verwunderung eine übermenschliche Wirklichkeit erkannte. Aber es war ein langer Weg für die Menschheit, bis sie zu dieser Bewertung gelangte. Zuerst haben wir uns wohl einen Ausruf über das zu denken, das Verwunderung oder Furcht erregte, einen Ausruf, den man vielleicht übersetzen könnte mit „verwunderlich, was ist das?, woher kommt das?", aber zugleich auch mit „nimm dich in acht!" Der Ausruf ist allmählich zu einer Bezeichnung für gewisse Gegenstände, Menschen und Tiere geworden. In seinem Lexikon von 1643 teilt Roger Williams mit, daß das Manitu der Algonkin fast den Charakter eines Ausrufes hatte. Seine Beschreibung bezieht sich auf den Narraganset-Stamm unter den Algonkin. „Es ist bei ihnen Brauch, wenn sie etwas besonderes (at the apprehension of any Excellency), bei Männern, Frauen, Vögeln, Tieren, Fischen bemerken, auszurufen: *Manitu*, d. h. „dies ist ein Gott". Wenn sie einen Mann andere an Klugheit, Mut, Kraft, Tüchtigkeit übertreffen sehen, rufen sie ebenfalls: „*Manitu*", ein Gott! Wenn sie daher unter einander von englischen Schiffen und großen Gebäuden, vom Pflügen des Feldes und besonders von Büchern und Briefen reden, dann schließen sie mit „*mannittowock*", „das sind Götter", „*cummannittowok*", „Sie sind ein Gott".

Für den primitiven Menschen haben die Tiere weit mehr Interesse als er selbst und seinesgleichen. Untersuchen wir näher die Wesen und Dinge, die als Tabu, Mana, Wakan, Manitu, Hasina bezeichnet werden, so bilden sie, wie wir schon gefunden haben, teils das wirklich Neue, Unerwartete, Erstaunen erregende, oder auch das Fremde, sowie ungewöhnlich geformte Gegenstände und außerordentliche menschliche Begabung, teils Erscheinungen, die ständig wiederkehren, aber doch stets Schrecken oder Verehrung erwecken und als geheimnisvoll und bedeutsam empfunden werden, wie Geburt, Tod, Krieg, Mysterien, Mysteriengeräte, Zaubersprüche usw. Mc Gee wendet in seiner Beschreibung des Wakanda der Sioux-Indianer (vgl. oben 52) das Wort *striking* „auffallend, geheimnisvoll" an. Der Ursprung scheint die individual-psychologische Reaktion gegen das Erstaunen- oder Furchterregende, Ungewöhnliche und Unheimliche zu sein. Die Bestürzung der Einzelnen hat sich auf andere übertragen. Sie hat einen ihr entsprechenden Ausdruck gefunden. Der Ausdruck war

eine Erfindung, die sich weiter verbreitete, und so hat die Sprache auf die Eindrücke der Vielen ihr Siegel gesetzt. Sie faßte eine Reihe von Einzelheiten unter der gleichen Bezeichnung des Seltsamen zusammen. Schließlich kann im günstigen Falle der Prozeß sich soweit fortsetzen, daß wie in Polynesien „gewöhnlich" und „gefährlich" – *noa* und *moa* – die zwei Klassen im Dasein werden. Die Griechen nannten das Seltsame τέρας, sein Gegensatz ist das Gewöhnliche. In seinem Werk „Über die Pflanzen" stellt Theophrast die beiden Begriffe einander gegenüber: „*Τὸ γὰρ εἰωθὸς οὐ τέρας*".[106] Aber eine reinliche Zweiteilung im Stil der polynesischen paßte nicht für den Reichtum des griechischen Geistes. Doch hat er, wie alle Kulturen, das Heilige „abgegrenzt" – τέμενος von τέμνω = templum, *sancīre, sancītus, sanctus* der Römer, vermutlich auch das קדש der Semiten – oder „ausgezeichnet" – das Tabu der Polynesier.

Mindestens ebenso wichtig wie die Besiegelung des Eindrucks durch die Sprache ist seine Besiegelung durch Handeln. In beiden Fällen wirkt die Gruppe, die Gesellschaft. Die sozialpsychologische Äußerung gegen das Seltsame besteht in seiner Abgrenzung teils durch Worte, teils durch Geberden. Das Sonderbare, die „Macht", mahnt zur Vorsicht. Die praktische Bedeutung der Ausdrücke wie *Tabu, Dzo, sacer*, liegt darin, daß man mit dem, was mit ihnen bezeichnet wird, nicht umgehen darf. Bestimmte Regeln bilden sich. Wir haben von der Tradition der Australier und anderer Stämme gesprochen, nach der frühere Generationen die Tabuverbote nicht kannten. Solche Sagen spiegeln die allmähliche Durchführung der Mana-Vorstellung in den Gebräuchen wieder. Die Tabu-Gebräuche werden ein Zeichen der Kultur. Die Kulturärmeren entlehnen das Tabu von ihren Nachbaren und fühlen sich dadurch als vornehmere Wesen – bis die späte Stunde schlägt, wo eine höhere Kultur das Band des Tabu löst. Für die Gesellschaft wird das Machterfüllte und Gefährliche mehr als ein bloßes Wort. Um dieses gruppieren sich Riten, deren religiöser Charakter ebenso unverkennbar ist, wie ihre zeitweilige Bedeutung für die Kultur.

Der Ausgangspunkt dafür, um das Wesen der seltsamen Wirkungen zu erkennen, wurde der Medizinmann. Er war der, der konnte, was andere nicht konnten. Wir werden sehen, wie der „Urheber" gerne die Gestalt eines wunderkundigen Medizinmannes annimmt. Die Vorstellung von der „Macht" hat sicherlich bestimmteren Inhalt erhalten

[106] De Plantis 3 (Encycl. of Relig. and Ethics II, 55b).

durch das, was man von dem Vermögen des Medizinmannes sah. Zum mindesten wird dies in den uns bekannten Fällen meisten über ihn und seine Formel wie *Mana, Brahman, Orenda, Manitu* usw. vorzugsweise ausgesagt. Die heilige Formel hatte in sich eine Kraft, an die man sich gegebenenfalls wandte. Im Laufe der sprachlichen Entwicklung wurden die Worte altertümlich, ihre Bedeutung wurde vergessen; aber um die Kraft der Heiligkeit nicht zu zerstören, wird die Formel nicht verändert, sondern unverstanden von späteren Geschlechtern gesungen. Pater Le Jeune erzählt[107] von den Gesängen der Indianer in La nouvelle France (1634): „Was ihre abergläubischen Gesänge betrifft, so brauchen sie sie bei tausend Gelegenheiten. Ein Zauberer und ein alter Mann, mit denen ich darüber sprach, gaben mir die Erklärung dafür. Sie erzählten von zwei Wilden, die einst in schwerer Not, als sie durch Nahrungsmangel dem Tode nahe waren, die Anweisung erhielten zu singen, dann sollte ihnen geholfen werden. So geschah es. Als sie sangen, fanden sie etwas zu essen. Man weiß nicht, wer es war, der ihnen die Anweisung dazu gab. Aber seit dieser Zeit besteht ihre ganze Religion vorzugsweise darin, zu singen, und dabei brauchen sie die barbarischsten Worte, die ihnen in den Sinn kommen." Der Missionar gibt einige Worte aus „einem langen, abergläubischen Ritus" wieder, „der mehr als vier Stunden dauerte". Niemand konnte ihm sagen, was die Worte bedeuteten, niemand verstand, was er sang, „außer betreffs der Melodien, die sie zum Zeitvertreib sangen". Ebenso scharf markiert ist auch anderwärts der Unterschied zwischen den gewöhnlichen (exoterischen) Sagen und Gesängen und den heiligen Formeln. Oft wird das Kraftkapital in den Gesängen als ein Monopol des Medizinmannes oder eines bestimmtes Clanes oder Stammes aufgefaßt. Bei den Indianern war es eine Beleidigung, den Gesang eines andern zu gebrauchen. Wie gewisse Indianer persönliche Schutzgeister oder heilige Gegenstände besaßen, so hatten sich auch Gesänge, welche als persönliches Eigentum betrachtet wurden. Nach ihrer Auffassung wohnt im Liede eine Kraft, die Niemand als der rechtmäßige Besitzer sich aneignen darf. Frederic Burton erzählt, daß kein Indianer, der alte Sitte respektiert, es unternimmt, einen Gesang zu singen, der nicht seiner Familie zugehört[108]. Nach Boas besitzt jeder Eskimo seine eigene Melodie und sein eigenes Lied. Die Einwohner der Andaman-

[107] Thwaites VI, 185; vgl. IX, 110.
[108] E. R. E. III, 742.

inſel in Indien betrachten es als eine ſchweres Verbrechen gegen die Sitte, das Lied eines Andern zu ſingen, beſonders wenn der Eigentümer der Melodie und der Formel verſtorben iſt[109]. Sehr häufig gehört das kräftige Wort oder der mächtige heilige Geſang und der heilige Mann zuſammen.

Das Vermögen des Medizinmannes war angeboren, er erkannte oder wählte ſeinen Beruf auf Grund ſeltſamer Zeichen; aber die Begabung mußte ausgebildet werden. Er müdet ſich ab und ſtrengt ſich an, *śrāmayati*, wie die alten Inder ſagten. Faſten und Kaſteiungen gehören dazu. Die Erfahrung gibt die Regeln für das Hervorrufen und Konzentrieren der Zauberkraft. Ein eigentümliches Zeugnis für die phyſiologiſche Übereinſtimmung der Steigerung und der Anwendung der Macht iſt der Ausdruck „Hitze", der in weit getrennten Sprachen für die Erfahrung des Medizinmannes vorkommt. Man fühlt Hitze, wenn die „Macht" zu wirken beginnt. In Indien wurde *tapas*, Hitze, zum Ausdruck der Askeſe und ihr Ziel, die übernatürliche Kraft. Die Melaneſier bei Saa auf Malanta ſagen, daß Leute und Gegenſtände, die mit Mana ausgeſtattet ſind, „Hitze" in ſich haben, heiß ſind. Sich um eine Sache bemühen heißt nach D. Weſtermanns Wörterbuch der Eweſprache „Feuer an eine Sache ſetzen". *Dzo*, „Feuer, Hitze, Licht, Eifer, Bewegung", bedeutet auch Zauberei und die Zauberkraft, die ſich in einem Gegenſtand und einer Perſon findet.

Kein Wunder, wenn das ungewöhnliche Vermögen und die ſeltſamen Vorgänge einer Art Stoff, einer Art Subſtanz zugeſchrieben werden, die die Schwarzdoktoren in Auſtralien, wie wir oben (S. 41) geſehen haben, als ſolche vor der ſtaunenden Umgebung vorführen. Aber die „Macht" iſt für den Primitiven nichts Abſtraktes, Allgemeines, über die man an und für ſich allgemein reden kann. Es iſt meine Macht oder deine Macht oder irgend eines Dritten Macht. Denken wir an den ſchwediſchen Bauer, deſſen Pferd „machtberaubt" (maktstulen) iſt. Keineswegs iſt die „Macht" die Seele des Pferdes. Über eine ſolche Vermutung würde er lachen. Aber ebenſowenig iſt die „Macht" eine überall verbreitete Materie. Bei der modernen Oppoſition gegen den Animismus redet man von der „Macht" nicht ſelten in einem Sinne, wie der „Energie" des Monismus oder irgendeiner pantheiſierenden Formel. Eine ſolche Deutung des Mana iſt ein ge-

[109] Vgl. K. T. Preuß, Die geiſtige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1914, S. 90f., 75.

waltsamerer Anachronismus, als wenn man in den „Urvätern" oder Allbildnern einen Urmonotheismus wiederzuerkennen glaubt.

Schon Codrington ist nicht ohne Schuld an der willkommenen Deutung des Mana als einer Art alldurchdringender Kraft oder Lebenskerns. Denn seine Beschreibung des Mana macht sie — nach anderen Zeugnissen zu urteilen — viel zu abstrakt und geht von der Voraussetzung aus, daß die Eingeborenen gewissermaßen das Mana als eine an und für sich existierende Einheit auffassen, die auf mehrere Wesen oder Gegenstände verteilt ist. Eine solche Metaphysik ist den Melanesiern, wie Codringtons Beispiele zeigen, vollkommen fremd. Noch deutlicher sprechen die Erörterungen über das Orenda, das Wakanda, Hasina usw. Man wird an gewisse Kraftwörter erinnert, welche wir als Kinder, besonders als Schüler, benutzten, um kurz und bündig dem Gefühle Ausdruck zu geben, daß etwas über das Übliche und Mittelmäßige hinausging und besondere Achtung und Aufmerksamkeit erheischte. Solche Worte — wie „scheußlich", lösen sich ab, und leben dann ein begrenztes, aber sehr ruhmvolles Leben in allen Arten von „Slang". Ich gebe zu, daß dieses Beispiel nach mehreren Seiten hin bedenklich ist. Die Primitiven fassen die Sachen wesentlich ernster auf, und für sie ist es nicht mit einer Eigenschaft getan, sie denken etwas mehr Substanzielles. Aber der Vergleich kommt einem unwillkürlich, wenn man von *Eki, Manitu* oder wie das Seltsame sonst genannt wird, liest. Ich hoffe, es ist nicht störend, diesen Vergleich für das anzuwenden, was in der primitiven Vorstellungswelt zu den am tiefsten eingreifenden Momenten des Lebens gehört und den Grund zur Verehrung des Heiligen legt.

Es ist unmöglich, zu sagen, an welchem Punkte der Entwicklung eine Art Allgemeinvorstellung von dem Vorkommen und der Wirkung der Macht sich gebildet hat. Ein Evolutionsschema aufzustellen, in dem die Macht auf einer gewissen Kulturstufe in einheitlicher Gestalt auftritt, wäre ebenso töricht wie modern. An manchen Stellen ist der Gedanke einer allgemeinen Kraftsubstanz niemals zu stande gekommen; in einer anderen Kultur ist dies verhältnismäßig früh geschehen. Soweit ich sehe, ist die Macht nirgends in primitiver und barbarischer Kultur so genau systematisiert worden, wie in Westafrika. Doch muß man in Betracht ziehen, daß wir aus diesen Gebieten zuverlässigere und zahlreichere Schilderungen haben als aus den meisten anderen. Miß Mary Kingsley zieht eine Verbindung von ihren Fetisch-Philosophen zu Spinoza. Das mag etwas kühn sein. Aber unzweifelhaft

liegen in den Lehren der verschiedenen Fetisch-Schulen von der Kraft und ihrer Behandlung und ihren Arten Ansätze in dieser Richtung vor.

Das Angeführte dürfte zeigen, daß der Animatismus und Animismus und die Vorstellung von der „Macht" nicht ohne weiteres identifiziert werden können, wie nahe sie auch miteinander verbunden sind. Ihre Eigenart zeigen sie im allgemeinen deutlich erst in ihren ausgebildeteren Formen. Nach dem voll entwickelten Animismus hat alles eine Seele — *tarunga, atua, kela, ka, frawaschi, psyche.* Aber daraus folgt keineswegs, daß alles außerordentlich, gefährlich und verehrungswürdig, magisch-religiös wirksam sei. Auf der einen Seite stehen eine Menge Seelenwesen, auf der andern Seite das Heilige, das sich von dem Gewöhnlichen scheidet. Man könnte von einer Erklärung und einer Wertung reden. Der Animismus sieht in allem lebende Wesen oder mit Seelen ausgestattete Gegenstände. Der Managlaube erkennt bestimmten Gegenständen eine besondere Bedeutung zu. Der Unterschied bekundet sich am deutlichsten darin, daß die Seelenvorstellung nicht notwendig Riten erzeugt, während Mana — Tabu seinem Wesen nach das ist, das ein besonderes Verhalten erfordert und mit wichtigen Geboten und Verboten umgeben ist.

Führen wir diese Gedankenreihe zum Schluß, so mündet der Animismus in eine spiritualistische Weltanschauung, die Lehre von der „Macht" in die Gewißheit des Übernatürlichen. Die Kulturen und Religionen haben dabei keine identischen Aufgaben gehabt. So hat Griechenland eine größere Rolle für die Entwicklung von Animismus zum Idealismus gespielt, die Semiten für die Entwicklung der Vorstellung des Übernatürlichen. Auf der primitiven Stufe ist alles, was Verwunderung erregt, Mana — heilig, göttlich. „Wenn ein Hindu etwas Außerordentliches bei einem Menschen oder einem Tiere oder sogar bei einem toten Dinge sieht, ist er geneigt, den betreffenden Gegenstand zu verehren. Er beugt sich in Ehrfurcht oder vielleicht in Furcht vor dem, das ihm als das Gewöhnliche überschreitend auffällt." [110] Später beginnt man zu scheiden, und gleichzeitig vertieft sich die Auffassung von dem Übernatürlichen.

Als Max Müller in beredter Sprache den gewaltigen Eindruck beschrieb, den die primitiven Menschen vom Feuer und von den Gegenständen der Natur empfingen und daraus den Ursprung des Götterglaubens herleitete, war das weniger unrichtig als man seit einer

[110] J. N. Farquhar, The Crown of Hinduism, Oxford 1913, S. 360.

Generation allgemein annimmt. Nur daß wir nicht mit ihm das Gefühl der Unendlichkeit, das einer viel höheren Stufe angehört, sondern die Erkenntnis einer besonderen, gewissen Gegenständen innewohnenden Macht, zu Grunde legen müssen. In modernisierter Gestalt tritt M. Müllers Anschauung wieder bei Schrader hervor, der ziemlich weit geht in der Hypothese von einer Art Urpantheismus in Form eines primitiven Glaubens an eine unpersönliche Macht, wenn er schreibt (E. R. E. II, 35): „In Dyāus-Zeus-Jupiter-Ziu, in Agni-ignis-ugnis-ogni, in Donar-Thonarr, usw. verehrte man auf der primitiven Stufe die geheimnisvolle Macht, den Teil des Unendlichen, die göttliche anima, die sich den Menschen in den Erscheinungen am Himmelsgewölbe, im Feuer, im Donner usw. offenbarte, aber noch nicht als ein Gott, der persönlich aufgefaßt wurde." Das gibt ein ansprechendes Bild von der Religion der Frühzeit des Menschen und bringt eine leicht faßliche Ordnung in die Dinge: erst eine unpersönliche, alles durchdringende Einheit, dann einzelne göttliche Wesen. Meine Bedenken gegen den Urpantheismus habe ich schon vorgebracht. Im folgenden werden wir Anlaß haben, zu bezweifeln, daß Dyāus, Zeus, Juppiter, Ziu ihren Platz im Zusammenhang mit dem Mana haben. Aber es ist von Interesse Schraders Zusammenstellung von „geheimnisvoller Kraft" und „Teil des Unendlichen" mit Max Müllers Ansicht vom Gefühl der Unendlichkeit als Ursprung der Religion zu vergleichen. Nach Schrader (E. R. E. II, 16) gehen die verwandten Worte Gott, God usw. auf eine neutrale Auffassung zurück (vgl. Osthoff in Bezzenberger Beitr. XXIV, 177), welche er in der folgenden Weise wiederzugeben versucht: „Das göttliche Element, das eine Zauberformel aus dem vergöttlichten Gegenstand herausholt."

5. Die Bedeutung der Machtvorstellung für den Gottesglauben.

Nachdem wir dem Wesen der Machtvorstellung nachgegangen sind, bleibt die Frage übrig, in welcher Weise sie beim Werden des Gottesglaubens mitgewirkt hat. Die „Macht" wird nicht immer, sondern nur in Ausnahmefällen zu einer Gottheit. Ihre Entwicklung zeigt mehrere parallele Linien. Doch ist sie für den Gottesglauben von entscheidendem Gewicht gewesen. Und zwar in zwei Weisen: indirekt und direkt.

1. Erstens entscheidet das Mana, welche Wesen überhaupt als göttlich gewürdigt und angebetet werden sollen. Welche lebende Menschen wurden als Götter betrachtet? Welchen brachte man religiöse Huldigung? Antwort: denen die Mana besaßen.

Warum werden noch früher und allgemeiner die Tiere von magisch-religiösen Vorstellungen und Zeremonien umgeben? Es hängt mit ihren übermenschlichen, geheimnisvollen Fähigkeiten zusammen oder mit der Nahrung, die sie dem Menschen geben. Das von Xenophanes bis Feuerbach geltende Axiom, daß die Götter vergrößerte Abbilder des Menschen von sich selbst seien, wird von der Religionsgeschichte Lügen gestraft. Obwohl der Totemismus einen wirklichen Kultus und Gottheiten in eigentlichem Sinne nicht kennt, zumal eine Tiergattung, nicht ein einzelnes Tier, in Betracht kommt,[111] hat doch das Totemtier für die Entwicklung des Gottesglaubens Bedeutung, insofern es mit Ehrfurcht und Vertrauen betrachtet, mit religiösen Riten behandelt und auch außerhalb der feststehenden Riten zum Schutz gelegentlich angerufen wird. Das magisch-religiöse Ansehen und die Behandlung der Gegenstände, auch außerhalb des Kreises, der durch Nahrung und Werkzeug gebildet wird, haben denselben Grund. Man fand bei ihnen Mana. Auch Gegenstände, wie die vielbesprochenen „Fetische", Tjurungas, Amulette, Bilder usw. verdanken ihre magisch-religiösen Wirkungen dem innewohnenden Mana. Man kann sie nicht als Götter bezeichnen, aber sie haben einen nicht unwichtigen Platz in der Geschichte des Gottesglaubens. Die Verehrung lebender Menschen hat uralte Vorstufen. Warum wurden gerade diese und nicht andere zu Göttern? Deshalb, weil sie „Macht" hatten und daher in die Sphäre der Heiligkeit gehörten. J. G. Frazer weiß darüber zu berichten. Seine Vorliebe für Menschengötter ist erklärlich. Die Welt besteht ja nicht nur aus Geistern und Dämonen. Es ist auch erklärlich, wenn er dazu neigt, seinerseits diese neue Form des heutzutage auch in anderen Formen wieder zu Ehren gekommenen Euhemerismus zu überschätzen. Wenn die Geister angebetet werden, so beruht es auf ihrem Mana. Unter den Seelen erfolgte aber in der Regel, nicht immer, eine Auswahl für den Kultus. Wohl veranstaltete man Zeremonien und Speisungen für das Seelenheer im allgemeinen. Aber daneben

[111] Daneben haben die Australier und andere Stämme bekanntlich auch persönliche Totem, die bei den Zentralstämmen Aranda und Loritja Individuen sind, aber keine jetzt lebenden Totemtiere.

erreichten einige Seelen, nicht alle göttliche Würde. Die meisten wurden vergessen oder sie gingen ein in den anonymen Haufen der Seelenheere. Göttlichen Rang erreichten nur die, die im Leben oder nach dem Tode, in friedlicher oder kriegerischer Tätigkeit Mana erwiesen hatten. Dann wurden sie als *Yaku* bei den Wedda auf Ceylon, als *Tindalo* bei Codringtons Polynesiern, als Heilige in der höheren Religionen erklärt. Diese Religionen, die indischen Mönchsorden, das Christentum und der Islam, lernten von dem historischen Eingreifen der Persönlichkeiten größeres Gewicht auf die heiligen Menschen zu legen. Die ältesten Christen riefen, wie die Grabschriften bezeugen, alle ihre Toten um Fürbitte bei dem Herrn an. Aber bald gewannen die Märtyrer, die ihr Leben für den Glauben geopfert hatten, eine Sonderstellung unter den Dahingegangenen. Am Jahrestag ihres Todes oder — wie die Christen ihn bald nannten — an ihrem Geburtstag (*γενέθλια*) zum wahren Leben, sammelte man sich an ihren Gräbern und feierte ihre Reliquien und ihr Andenken. Später gesellten sich zu den Märtyrern in ihrer Eigenschaft als *Sancti* und *Beati* auch Bischöfe und andere heilige Männer und Frauen unter den Abgeschiedenen. Nicht der Tod war mehr das Entscheidende, sondern die Heiligkeit des Verstorbenen, d. h. seine Wunderkraft. Immer deutlicher wurden die verstorbenen Heiligen selbst direkt Gegenstände des Kultes, d. h. sie wurden vergöttert, anstatt nur die Beziehungen der Frommen zu Gott und Christus im Himmel zu vermitteln.

Die Umwandlung fand statt im Zusammenhang mit einer krasseren, materielleren Auffassung der Heiligkeitskraft. Wenn der Altar und das Gotteshaus sich über den Gebeinen eines Märtyrers oder eines anderen Heiligen erhob, so geschah dies anfangs zum lebendigen Gedächtnis ihres christlichen Mutes und Todes. Aber ein primitives religiöses Bedürfnis wirkte mit. Gehörten die Reliquien als wesentlich zu einem Altar, so beruhte das auch oder vielmehr wesentlich auf dem Mana, das sich in ihrem Skelett fand. Man ließ es sich angelegen sein, nach dem Tode „zu den Heiligen" (*inter sanctos, in sanctis*) zu kommen, „seinen Körper den Heiligen anzuvertrauen", „bei den Heiligen zu ruhen", „Gemeinschaft mit den Heiligen zu genießen".[112] Wie gewisse Ausdrücke unzweifelhaft beweisen, meint man mit den „Heiligen" in derartigen, vielbesprochenen Inschriften nicht ihre Geister

[112] H. Delehaye Sanctus in Analecta Bollandiana XXVIII, 175 und Les Origines du culte des martyrs Bruxelles. 1912.

im Himmel, sondern deren Reste in den Gräbern. In anderen Grabinschriften wünscht man den Toten Frieden und eine Wohnung im Himmel mit den heiligen Geistern (spirita sancta, der Verstorbene wird zuweilen spiritus sanctus genannt). Aber mindestens ebenso lebendig war das Verlangen, bei den Märtyrern und Heiligen begraben zu werden, damit der Körper bei der Auferstehung aus der Nähe oder womöglich aus der Berührung mit den machterfüllten und wunderwirkenden Gebeinen der Heiligen Lebenskraft schöpfen könne. In dieser volkstümlichen, krassen Auffassung von dem „Mana" der Reliquien trug die seit dem 4. Jahrh. überhand nehmende Überführung und Verteilung von Reliquien bei. Die früheste Überführung galt den Gebeinen des Heiligen Babylas, die in eine neu gebaute Kirche in einer übelberüchtigten Vorstadt Antiochias im Jahre 350 gebracht wurden, um den Platz zu reinigen und ein dort wirksames heidnisches Orakel zum Schweigen zu bringen. Die bedeutendsten Lehrer der Kirche billigten den Reliquienglauben. Gregor von Nazianz (4. Jahrh.) bewies, daß die Charis, die Gnadenkraft, der Reliquien, das ist mit andern Worten ihr Mana oder ihre Heiligkeitskraft, nach der Verteilung ebenso groß bliebe; das steht in voller Übereinstimmung mit dem primitiven Mana-Tabu. Er erzählt in „De Gloria martyrum" (Migne, LXXI, col. 711) von einem kleinen Tuche, das er von einem Pilger bekommen hatte, und in dem das Kreuz des Heilandes eingewickelt worden war. Er zerteilte es in kleine Stücke, welche wunderbare Heilungen bewirkten. In dieser Weise erhielten leinene Stoffe einen sehr verbreiteten liturgischen Gebrauch.[113] Der Teil wirkt wie das Ganze. Die Reliquien fanden keinen eifrigeren Lobredner als den großen Chrysostomus. Die Heiligengebeine in der St. Georgs-Kirche im Fanar in Konstantinopel passen gut zu dem Predigtstuhl, von dem aus seine Stimme erklungen war.[114] Wenn im Abendland später noch von Gregor dem Großen († 604) gegen die Sitte gearbeitet wurde, so beruhte dieser Widerstand keineswegs auf einer geistigeren Auffassung, sondern auf der Vorschrift des römischen Gesetzes, die Toten in Frieden zu lassen. Er schrieb der Kaiserin Konstantina, daß die Heiligen selbst den Gebrauch ihre Reliquien zu verteilen, durch Wunder verworfen hätten. Es genügt, in ihre Gräber Leinen zu legen, welche dann, in Teile verteilt, anstatt

[113] Cfr. Chanoine E. Chartraire, Les Tissus anciens du Trésor de la Cathédrale de Sens. Paris 1911 p. 5 (Extrait de la Revue de l'Art Chrétien 1911.)

[114] N. Söderblom, Tre heliga veckor. Upsala 1911. S. 43, 20ff.

Knochen von Heiligen gebraucht werden, um neue Altäre zu heiligen. Im Abendlande standen die *brandea* und *palliola* hoch in der Wertschätzung, die schon durch die Berührung mit Reliquien mit Macht erfüllt wurden. Heiligkeit steckt an. Gregorius schreckte damit ab, daß die Leute, die die Gebeine des hl. Laurentius gesehen hatten, als sein Grab durch ein Mißverständnis geöffnet worden war, innerhalb 10 Tagen gestorben waren. Gregor von Tours berichtet mit aufrichtiger Bewunderung, wie man es im 6. Jahrhundert mit dem Grabe des Apostels Petrus in Rom eingerichtet hatte. In dem Gitter, das die kostbaren Reliquien unter dem Altar schützte, war eine Lücke gelassen, sodaß man den Kopf hereinstecken und beten konnte. Wollte man sich selbst eine Reliquie schaffen, so warf man ein zuvor gewogenes Stück Zeug auf das Grab. Waren die Gebete und der Glaube stark genug, so wog das Stück mehr, wenn man es wieder fortnahm. Es saß nun „Macht" (virtus)[115] darin. Der Tridentiner Katechismus (Teil II, Kap. 2, Frage 15) beruft sich auf Ambrosius und Augustinus als Zeugen, daß die Reliquien Blinde, Lahme und Kranke geheilt und Tote erweckt hätten. Der Bibelbeweis wird aus II. Kön. 13 21 geführt, wo berichtet wird, wie die Israeliten bei einem plötzlichen Überfall der Moabiter eine Leiche in die Gruft des Propheten Elisa warfen. Sobald die Leiche mit den Gebeinen des heiligen Mannes in Berührung kam, wurde der Tote lebendig.

Für die volkstümliche Auffassung und die religiöse Praxis, wenn auch nicht für die Kirchenlehre, wurden die Heiligen, wie in Indien und im Islam, zu wirklichen Gottheiten. Die atheistischen Mönchsorden in Indien, die Jainas und Buddhisten, schufen sich auf diese Weise Götter und einen Kult. Im Christentum und Islam wurden die Heiligen für die primitive Frömmigkeit oft von größerer Bedeutung als Gott, in einer gewissen Übereinstimmung mit der primitiven Praxis, die die höheren Wesen der Religion gerne durch Geister, Seelen und Vorväter verdrängt. Die Kirche betrachtete die Heiligen in erster Linie als Gegenstände des Kultes. Wenn eine Kontrolle und Sichtung unter der aus Lokalpatriotismus und Wundersucht schnell vermehrten Menge der Heiligen vorgenommen werden sollte, so lautete die erste Frage nicht: Sind diese Heiligen vorhanden gewesen und haben sie sich durch Frömmigkeit ausgezeichnet? sondern: Haben sie in irgend einem Gebiet der Kirche

[115] Vgl. Deus virtutum, „Gott der Kraft", im Kollektgebet am 6. nach Trinitatis, und Deus refugium nostrum et virtus (Stärke) 22. nach Trinitatis.

regelmäßige Verehrung erfahren? Das Tridentinum setzte den Kult, nicht die historische Echtheit der Reliquien, als das Entscheidende fest.

Wir haben es also hier – vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen – mit Gottheiten zu tun. Und fragen wir, warum grade diese Menschen und diese Reliquien einen Kult gefunden haben, so ist die Antwort zweifellos: Macht, Mana. Wir haben schon daran erinnert, wie die Reliquien ihre Echtheit oder Unechtheit dadurch erwiesen, daß sie Wunder taten oder auf den Kranken ohne Einfluß blieben. Auf diese Weise wurden stets neue Objekte des Heiligenkults gewonnen. Träume offenbarten, wohin die heiligen Reste gekommen waren oder wo sie verborgen lagen. Man ging dorthin, und siehe, es geschahen Wunder. Die Kirche mußte dieser unbegrenzten Neigung zum Übernatürlichen wehren. Kommissionen wurden eingesetzt, um die Ansprüche zu prüfen. Aber das Ausschlaggebende ist die Macht, die die Seelen oder die Reliquien aufzuweisen haben. Man vergaß völlig die Beziehung auf die Menschen, die einstmals die Träger der Heiligkeit gewesen waren. Die Reliquien brauchen nicht historisch echt zu sein. Was man anbetet, ist die Macht selbst, die in ihnen liegt.

Im Brahmanismus wurde das Mana der lebenden Menschen gradezu gefährlich für die Götter. *Brāhman* bedeutet, wie wir im 7. Kapitel sehen werden, wörtlich „der Machtbegabte, der Mana-Mann". Durch Opfer und Askese gewann er sich eine Heiligkeitskraft, vor der auch die Götter zittern mußten. „Wer in kundiger Weise das Agni-Hotra-Opfer darbringt, besiegt dadurch und bezwingt alles." In derselben Schrift, dem „Brahmana der 100 Wege" (*Śatapatha brāhmaṇa* II. 2, 2, 6f.), werden die beiden Arten von Göttern genannt, nämlich Götter, die wirklich Götter sind, und die gelehrten und lehrenden Brahmanen, die Menschengötter sind. Die Götter sind unsichtbare Wesen; die Priester sind sichtbare Götter, die die Welt erhalten. Durch ihre Gunst wohnen die Götter im Himmel „Viṣṇu's Gesetz" [*Vaiṣṇava Dharmaśāstra*] 19, 20ff. = S. B. E. VII, 77. Aber die asketische Betätigung übertrifft die Wirkung des Opfers. Die Götter sahen mit Schrecken und staunender Verehrung, wie der Asket durch seine Kasteiungen Wunderkraft gewann. Es blieb für sie keine andere Möglichkeit, als denselben Ausweg zu suchen, um das für einen Gott nötige Mana zu erwerben. Aber es half nichts; der wunderkräftige heilige Mann stand über den Göttern. Die Macht der vedischen Götter reichte nicht hin, um ihre Autorität gegenüber der Konkurrenz der Yogin aufrecht zu erhalten.

2. Die Signatur des Göttlichen ist die „Macht". Machtgeladene

Wesen und Gegenstände bezeichnen die Anfänge der Gottesidee. Die „Macht" entscheidet, ob Wesen und Dinge der Religion zugehören oder nicht. Daneben hat die Macht den direkten Ursprung göttlicher Wesen bewirkt. Aus Furcht vor der Heiligkeit und aus der Wertung von Gegenständen, die für die Nahrung und Kultur des Menschen Wert besaßen, entstanden, wie wir gesehen haben, Tabu-Riten und fördernde Riten (Förderungsriten). Solche Riten gehen unmerklich in Riten zur Verehrung der Gottheit der Nahrung oder Nahrungskraft, oder der Gottheit des Gerätes oder der Waffe über. Die Nahrung war von Anfang an zum Leben notwendig. Das Gerät ist das Kennzeichen der Kultur und des Menschen. Erst war infolge des innewohnenden „Mana" der Obstbaum oder das Korn selbst heilig und erheischte bestimmte Riten. Daraus entstanden sodann Gottheiten der Vegetation oder des Samenkorns, wie die Reismutter in Indonesien, die Demeter, die Korngöttin in Griechenland, und die Maisgöttin in Mexiko. Ursprünglich übte man die Riten nur wegen der Heiligkeit des Gegenstandes aus. Später entstand die Vorstellung einer Gottheit. Die Gottesvorstellung ist in diesem Falle aus der Ahnung von dem Übernatürlichen hervorgegangen. In ähnlicher Weise wurde das Getränk, zumal das berauschende Getränk, das durch seine bedeutsamen Wirkungen den Gedanken an ein seltsame, übermenschliche, im Trank verborgene Kraft erweckte, zur Gottheit. Ebenso verwunderlich war, was die Werkzeuge und Waffen leisten konnten, sie wurden daher als mit Heiligkeitskraft geladen angesehen und rituell behandelt. Daraus sind dann Gottheiten entstanden. Allenthalben in der ganzen Welt treffen wir die Verehrung der Macht in Nahrung, Werkzeugen und Waffen. Der alte Stoiker Perseus, Zenos persönlicher Schüler, hatte vielleicht nicht so Unrecht, als er die Ansicht des Sophisten Prodikos übernahm und behauptete, daß die Menschen in alter Zeit Gegenstände, von denen sie besonderen Nutzen hatten, wie die Nahrung, verehrten. Dionysos und Demeter sollen nach dieser Ansicht ursprünglich den Wein und das Korn bedeutet haben, ehe sie zu Göttern wurden. Der Fehler solcher antiken rationalistischen Erklärung war, daß man das ganze Problem der Entstehung und vom Wesen des Gottesglaubens mit solchen und ähnlichen Annahmen lösen zu können meinte — z. B. nahmen der gleiche Perseus und Euhemeros an, daß die Götter aus bedeutenden Menschen der Vorzeit, die man vergötterte, herzuleiten seien — anstatt im Kult von Mana-Gegenständen und Mana-Menschen und -Tieren gewisse niedrige Formen der Ahnung und Verehrung des Übermenschlichen zu erkennen.

3. Noch einen wichtigen Platz als direkter Ursprung hat die Heiligkeit in der Geschichte des Gottesglaubens. Wir haben gesehen, wie im Begriffe des Mana-Tabu der Keim einer Art unpersönlichen Pantheismus liegt. Unter günstigen Umständen kann die Kraftsubstanz in Geschöpfen und Dingen zu einer Einheit zusammengefaßt und zu einem göttlichen, übernatürlichen Weltprinzip werden. Mary Kingsley hat, soviel ich weiß als Erste, auf die pantheistische Tendenz im Manasystem, das man Fetischismus nennt, nachdrücklich hingewiesen. Ich habe auf ihren kühnen Vergleich mit Spinoza schon hingewiesen. Den Negern Westafrikas ist damit sicher zuviel Ehre geschehen, aber an einem andern Beispiel können wir die Entwicklung der Heiligkeitsmacht zu einem unpersönlichen Göttlichen sehen, nämlich in Indien und seinem neutralen Bráhman. Wie hier in ungebrochener Entwicklung aus der Heiligkeitskraft, Brahman, die dem Liede, der Formel und ihrem Träger, dem Medizinmann, dem Brahmánen innewohnt, die konsequenteste und scharfsinnigste Lehre vom All-Einen entstanden ist, soll im nächsten Kapitel ausführlich nachgewiesen werden.

4. Auf zwei Wegen ist die Heiligkeit in der Religionsgeschichte auf die Höhe gelangt. In Indien wurde die Heiligkeitskraft für die höhere Frömmigkeit und das Denken direkt zum Prinzip des Heils und der Welterklärung. Die Eigenschaft der „Heiligkeit", daß sie so vielerwärts vorhanden ist und den eigentlichen Kern der Wesen und Dinge bildet, hat dabei ihre sonstigen Eigenschaften in den Hintergrund geschoben und die Vorstellung der Heiligkeit als wirksame Macht zurückgedrängt. Was die Gottheit an Universalität gewonnen hat, hat sie an Wirksamkeit eingebüßt. Bei den Semiten dagegen, insbesondere in Israel, machte sich vorzugsweise die hervorstechende Gefährlichkeit und Wunderbarkeit des Heiligen geltend, und durch eine Wechselwirkung jenes intensiven Heiligkeitsbegriffes und der mosaischen, prophetischen Gotteserfahrung wurde der Supranaturalismus der Offenbarungsreligion verstärkt.[116] Die Geschichte des Heiligkeitsbegriffes zeigt innerhalb der Offenbarungsreligion immer wieder und immer deutlicher die Übernatürlichkeit als Wesen der Heiligkeit.

[116] E. R. E. VI, 738.

Kapitel 4.

Der Urheber.

Als die dritte Hauptvorstellung der primitiven Magie und Religion bezeichne ich die Urväter oder Allväter. Es würde der Wissenschaft eine wesentliche Erleichterung des Problems bedeuten, wenn man diese Urväter aus dem Einfluß monotheistischer Religionen erklären könnte. In der Tat sind auch sehr frühe Kulturverbindungen und Wanderungen von Mythen und Vorstellungen keineswegs ausgeschlossen. Und in einzelnen Fällen kann man bei den „Urvätern" wirklich eine jüdische, christliche oder muhammedanische Beeinflussung nachweisen. So z. B. bei dem Gott-Schöpfer Ruwa der Dschagganeger im Kilimandscharogebiet in Ostafrika.[1] Noch deutlicher ist die monotheistische Herkunft der Lehre der Masai, die besagt, daß es nur einen Gott gibt, der *Ngai*[2] genannt werden soll, daß man von ihm keine Bilder machen darf usw. Diese Entlehnung hindert jedoch nicht, daß *Ngai* doch von Hause aus eine einheimische, keine entlehnte Gottheit ist, deren altes Wesen noch unter den fremden Zügen durchschimmert. *Ngai*, oder wie A. C. Hollis[3] und andre schreiben, eng-aï, bezeichnet Gottheit, Übernatürlichkeit im allgemeinen. Es gibt einer Legende zufolge „Zwei Götter" (etii'ng-aïtin are), einen schwarzen Gott (eng-aï narok) und einen roten; von diesen ist der Rote böse, er ist entfernter und poltert drohend beim Donner, während der Schwarze, Freundliche ihm sagt, er solle die Menschen in Frieden lassen. Aber eng-aï kommt auch als Eigenname vor, z. B. in der Sage von der Weltentstehung. Dort wird erzählt, wie Eng-aï eine Tse-tse-Fliege, einen Elephanten und eine Schlange fand, von denen die erste die beiden andern tötete, wie er Vieh vom Himmel an einem Lederriemen in den ersten Kraal herunterließ usw. Ganz dasselbe erzählt man von „*Naiteru-kop*", wörtlich

[1] Vgl. J. Raum, Archiv für Religionswissenschaft 1911. S. 193.

[2] M. Merker, Die Masai. Berlin 1904. S. 269.

[3] A. C. Hollis, The Masai. Oxford 1905. S. 264, 266, 269 f.

„der Beginner der Erde", ein Name, der also den Charakter dieses Wesens als „Hervorbringer" erkennen läßt. *Naiteru-kop* ist ein Gott (eng-aï), aber nicht so groß wie „der schwarze Gott" (eng-aï narok).

Man hat versucht, alle „Urväter" oder sogenannte urmonotheistische Göttergestalten der primitiven Völker auf biblische oder islamische Einflüsse zurückzuführen. Leider ist eine solche Vereinfachung der Frage durch unsre gegenwärtige Kenntnis der betreffenden Völker und Anschauungen völlig ausgeschlossen. Besonders im östlichen Australien haben diese Wesen lebhaftes Interesse erweckt und sind jetzt genau untersucht und bis zum Überdruß besprochen worden. Über *Bäjämi* oder wie die südostaustralischen Ursprungswesen sonst alle heißen, ist in den letzten beiden Jahrzehnten eine ganze Flut von wissenschaftlicher oder auch unwissenschaftlicher Tinte geflossen. Und diese Flut ist noch nicht im Abnehmen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der „Hervorbringer" unmerklich in Gestalten übergehen kann, die man „Kulturheroen", „Heilbringer" usw. zu nennen pflegt. Der gleiche, der den Menschen gelehrt hat, Feuer zu machen, Werkzeuge anzufertigen, zu jagen, zu fischen, Hütten und Kanoes zu bauen, der sie über die Heilkraft der Pflanzen und die Namen der Tiere belehrt hat, ist nicht selten derselbe Urzeit-Heros, der Menschen und Tiere selbst hervorgebracht hat, wie der *Kulóskap*[4] der Algonkin, dessen ursprüngliche Züge unter den christlichen Einflüssen noch hervorschauen.

Bei den australischen Stämmen[5] südöstlich einer Linie, die von der Mündung des Murrayflusses im Süden in der Nähe von Adelaide bis nach Caldwell auf der Ostküste gezogen wird, findet man unter verschiedenen Namen den Glauben an ein großes, halb oder ganz menschenähnliches Wesen, dessen wahrer Name und Wirken nur in den Mysterien und nur den Eingeweihten offenbar werden, während Weiber und Kinder in der Regel davon wenig wissen und mit falschen Vorstellungen abgespeist werden. Das bekannteste unter diesen großen Wesen der Urzeit ist *Bäjämi*. Er wird als ein mächtiger Medizinmann geschildert, der einst von Westen kam, Menschen, Tiere, Bäume, Flußläufe, Gebirge machte, die heiligen Zeremonien einsetzte und bestimmte, aus welchem Klan ein Mitglied eines bestimmten andern Klans sein Weib nehmen sollte, d. h. die festen Eheregeln

[4] C. L. Leland and J. D. Prince, Kulóskap the Master, Newyork 1902. Nach E. R. E. I 320f.

[5] N. Söderblom, Hemliga regler och traditioner hos ett stenåldersfolk. (Nordisk Tidskrift 1906.)

einführte. Als er das alles fertig gebracht hatte, ging er davon. Die Medizinmänner können an einem Baum oder Seil zu ihm hinaufsteigen und Kraft holen. In der Gegend am Lake Eyre im südlichen Zentrallande wird dasselbe erzählt. Nur daß es sich hier nicht um einen großen Verfertiger, sondern um mehrere Wesen der Vorzeit handelt, die sogenannten *Mura-mura*. Einer unter ihnen, *Paralina* genannt, fand vier unförmige Klumpen auf dem Feld. Er zog die Glieder in die Länge, schied Finger und Zähne von einander, machte Mund, Nasen, Augen und befestigte an ihnen Ohren. Ein anderer *Mura-mura*, namens *Makatakaba*, spielt in den Traditionen der Wonkanguru eine große Rolle. Die Legenden erzählen zuweilen auch nur von einem *Mura-mura*. In anderen Fällen sind es zwei. Nach den Erzählungen der Wongankuru sind zwei *Mura-mura* über die Gebirge im Nordwesten durch das Himmelsgewölbe in ein anderes Land gegangen. Dort starben sie, wurden aber wieder lebendig und riefen zu ihrem Vater mit der Stimme des Donners. Oft sind es mehr als zwei *Mura-mura*, wie bei den Dieri. Sie treten hauptsächlich in zwei Eigenschaften hervor; teils werden sie mit den Zeremonien für die Nahrung in Verbindung gebracht, teils sind sie die Urheber der Wesen und der Dinge. Sie haben den jetzt Lebenden ihre Ordnung gesetzt und besonders die Totem-Riten eingeführt.

B. Spencer und Gillen[6] schrieben in ihren ausgezeichneten Schilderungen der Stämme nördlich von Lake Eyre bis zum Golf von Carpentaria, daß sich dort keine Spur des Glaubens finde, daß ein höheres Wesen das Verhalten der Eingeborenen billigt oder mißbilligt. Aber sie machen selbst eine Ausnahme für den *Atnatu* des Kaitischstammes. Und auch wenn wir nicht das spätere Zeugnis des besten Kenners der Zentralstämme, des Missionars Strehlow, und frühere Berichte hätten, würden wir aus Spencers und Gillens eigenen gewissenhaften Mitteilungen zu einer Ablehnung ihrer Behauptung kommen.[7]

Den großen himmlischen, von A. W. Howitt und anderen beschriebenen Urheber-Gott der südöstlichen Stämme kennen die Zentralaustralier allerdings nicht. Aber alle von B. Spencer und Gillen beschriebenen Stämme berichten von Vorfahren oder Urvätern der Totemklane, bald Tiere und Pflanzen, bald halb menschliche Wesen. Aus

[6] The native Tribes of Central Australia 1899, und: The northern Tribes of Central Australia 1904.

[7] Für den näheren Nachweis verweise ich auf meine Ausführungen in Nordisk Tidskrift 1906, S. 169–173.

ihren Körpern kamen fertige Menschen oder Menschenseelen heraus; oder sie formten auch Menschen aus unförmlichen Klumpen, die sie auf dem Felde fanden. Auch Hügel, die aus der Ebene ragen, Baumstümpfe und alles das, dessen Ursprung überhaupt einer Erklärung bedarf, sind von diesen Wesen verfertigt, die auch hier und da während ihren Wanderungen die heiligen Tänze und Riten zum ersten Mal ausführten. Die *Mura-mura*, die Ursprungswesen der am Lake Eyre wohnenden, von Howitt geschilderten Dieri und angrenzender Stämme, bilden das Zwischenglied zwischen dem himmlischen Urvater der Südost-Stämme und den Totemahnen der Aranda, die nordwestlich des Lake Eyre bei Alice Springs wohnen, gerade im Zentrum des australischen Kontinents. Mit diesen Aranda (wie Strehlow ihren Namen schreibt, während Spencer und Gillen Arunta schreiben) werden wir uns sofort näher befassen, da sie im Folgenden den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Diskussion abgeben. Weiter nördlich, zwischen Alice Springs und dem Golf von Carpentaria finden wir eine Fülle von Analogien zu den Urheberlegenden. Nach den Unmatjera schufen die Menschen selbst in der Urzeit die Totemtiere durch die Ausübung von Zeremonien. Die heiligen Riten brachten also selbst den Gegenstand, auf den sie sich richten: das Totemgeschlecht, hervor. Die Parallele ist wertvoll. Keine „Urheber" im eigentlichen Sinn treten auf, es finden sich keine besonderen Männer beim Anfang der Dinge. Die alten Menschen waren selbst ohne Unterschied Urheber. Bildet diese Legende, logisch betrachtet, ein Extrem, so könnte man die Ursprungssagen in einer Reihe anordnen, in der sich die Urheber immer mehr von dem Menschlichen entfernen und immer markantere Züge bekommen, bis wir am anderen Ende die Traditionen finden, die alles von einem einzigen hohen Ursprungswesen herleiten. Das gemeinsame und grundlegende in allen hierher gehörigen Legenden bleibt ihr Zweck, den Ursprung der Dinge zu erklären. Die Unmajtera kennen, wie ihre Nachbarn, die Kaitisch, auch eine Krähe, die Menschen aus Klumpen machte. Zwei Eidechsenmänner haben die Beschneidung und die Subinzision eingeführt (eine schmerzhafte Operation, die bei einigen Stämmen einige Zeit nach der Beschneidung vollzogen wird). Weiter nördlich, von den Warramunga bis zum Golf von Carpentaria, wird von keiner Schöpfung der Menschen aus Klumpen erzählt, sondern in der Regel hat jedes Totem einen einzigen großen Urahn, halb Mensch, halb Tier oder Pflanze, der umherwanderte und Zeremonien an den Stellen ausführte, an denen er Geister-Kinder oder Menschensamen hinterließ. Diese kamen aus seinem Körper heraus, halten sich in Steinen

und Bäumen auf und werden wieder und wieder von Weibern geboren. Es ist von größtem Gewicht, daß die Riten genau in derselben Ordnung vollzogen werden, wie sie die Urahnen der Totemklane zuerst vollzogen haben. Die Bimbinga, nahe der Küste, kennen zwei Männer, welche in der Urzeit auf ihren Wanderungen Quellen, Waldungen und Zeremonien schufen.

Besonders bedeutsam ist die Sage von dem schon genannten *Atnatu* der Kaitisch, den selbst Spencer und Gillen von ihrer – irrtümlichen – Behauptung ausnehmen, es gebe zwischen Lake Eyre und dem Golf von Carpentaria nicht die geringste Spur von dem Wirken eines hohen Wesens. Dieser *Atnatu* kommt dem „Allvater" der Südoststämme sehr nahe. Er ist ein großes Wesen oben im Himmel mit einem schwarzen Antlitz und ohne hintere Öffnung. Er hat sich selbst gemacht und hat einen anderen Himmel und eine andere Sonne, wo er wohnt. Die Sterne sind seine Weiber. Von Anfang an hatte er viele Kinder. Aber als diese sich nicht richtig benahmen und die Zeremonien nicht in der festgesetzten Weise vollzogen, sandte er sie auf die Erde herunter. Selbst wohnt er noch dort oben. Er gab ein Steinmesser an zwei Knaben, die nicht wußten, wie sie sich benehmen sollten, um Männer zu werden. Daher ist dieser *Atnatu* mit der Einweihung der Jünglinge eng verbunden. Von ihm stammen die Regeln über die Nahrung und andere, die die Jünglinge nach der Einweihung genau beobachten müssen. *Atnatu* war auch der erste, der ein Schwirrholz verfertigte, und er achtete genau darauf, ob man es bei den Riten ordnungsgemäß schwingt. Einmal, als das Schwirren während der heiligen Zeremonien schwieg, wurde *Atnatu* zornig, und war eben im Begriffe, seine Spieße herunter zu schleudern. Man hörte ihn mit den Spießen rasseln. Glücklicherweise erhoben sich einige Teilnehmer schnell und schwangen wieder die Schwirrhölzer. Aber sie wurden müde und hörten mit dem Schwingen auf. Dann tötete er sie.

Diese Zusammenstellung mit Donner und Blitz findet sich auch bei dem Daramulun unter den Südoststämmen und bei mehreren „Urhebern" in verschiedenen Teilen des Westens. Wir werden diesen Dingen nähere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, wenn wir zu einer Kritik der Versuche kommen, die Urväter oder Ursprungswesen aus den Naturvorgängen zu erklären.

Ein ander Zug bei *Atnatu* erheischt noch besondere Aufmerksamkeit. Die Weiber wissen nichts von ihm, sondern glauben, daß der Laut des Schwirrholzes von einem Geiste herrührt, den sie *Tumana* nennen.

Nach ihrer Vorstellung nimmt er die Knaben in den Wald hinaus und macht sie zu Männern. Auch hier können wir eine allgemeine Behauptung von Spencer und Gillen nachprüfen und berichtigen. Bei den Aranda ist es ein Glaube der Weiber und Kinder, daß ein Geist, namens *Twanyirika*, der in wilden und unzugänglichen Gegenden lebt, hervorkommt, wenn ein Knabe eingeweiht werden soll. Wenn das Schwirrholz im Dunkel zischt und brummt, glauben die Weiber, es sei *Twanyirika*. Es ist offenbar, daß dieser Popanz nicht mit dem wirklichen, dem herangewachsenen Knaben erst in den Mysterien bekannt gemachten Urhebern der Südoststämme vom Bäjämi-Typus oder mit *Atnatu* der Kaitisch zusammengebracht werden darf, sondern mit dem *Tumana* der Kaitisch, der gleich ihm ein rein märchenhaftes Geschöpf ist. Auch bei den Südostaustraliern erzählen Weiber und Kinder von einem solchen Popanz, der *Pabang* genannt wird. Der Unterschied zwischen exoterischen Erzählungen und Märchen und esoterischen Traditionen ist unter den Primitiven häufig und findet sich sogar bei den Aranda Zentralaustraliens. Strehlow teilt von beiden eine Fülle mit, exoterische Märchen sowohl, die nur zum Zeitvertreib erzählt und höchstens von Weibern und Kindern geglaubt werden und durchaus ernst genommene heilige Traditionen.

Raffaele Pettazzoni[8] hat kürzlich den nahen Zusammenhang zwischen dem Geräusch des Schwirrholzes und den Märchenwesen vom Typ des *Tumana* hervorgehoben. Eine ganze Reihe von Wesen bei den australischen Stämmen sind eigentlich nichts anderes, als eine Personifizierung des Geräusches, das die Weihen begleitet. Solche Wesen sind bei den Loritja *Maiutu*, bei den Aranda *Twanyirika*, bei den Kaitisch *Tumana*, bei den Urabunna *Witurna*, bei den Bimbinga *Katajalina*, bei den Waramunga *Murtu-murtu*, bei den Wiradjuri und verwandten Stämmen *Daramulun* (Thurmulun), bei den Kurnai *Tundun*. In manchen Fällen sind diese „Einweiher" die gleichen hohen Wesen, die ich Urheber nenne. *Daramulun* ist bei den Yuin gleichzeitig Urvater und Vollstrecker der Weihen; in seiner ersteren Eigenschaft entspricht er also dem *Bäjämi* der Wiradjuri, dem *Munganngana* des Kurnaistammes, dem *Atnatu* der Kaitisch und anderen, uns schon bekannten, Ursprungswesen. Aber in der Regel ist der „Einweiher" von dem Urvater genau geschieden, von dem erst in den Mysterien die Rede ist. Die Uneingeweihten haben niemals die Möglichkeit zu sehen, wie es bei den heiligen Riten zugeht; sie hören allein von ferne den brummenden, heulenden Ton des Schwirrholzes, und so machen sie sich

[8] R. Pettazzoni: Mythologie australienne du rhombe in der Revue de l'Histoire des Religions LXV. März–April 1912. 149ff.

phantastische Vorstellungen von einem Geist oder „Popanz" der sich so unheimlich benimmt, wenn er aus dem Walde kommt um durch Beschneidung und andre Maßnahmen die Knaben zu Männern zu machen. Pettazzoni weist auf den eigentümlichen Zug hin, daß das Wesen, das die Einweihung vornehmen soll, als unsichtbar gedacht wird. Der „Einweiher" ist rein profan-märchenhaften Charakters und ebenso exoterisch, wie der Urheber esoterisch ist. Aber im Lauf der religiösen Entwicklung zeigt sich eine natürliche Tendenz, diese beide Wesen zu vereinigen, wie tief auch die Kluft zwischen dem Charakter der beiden gewesen sein mag. Der „Einweiher" wird zu einem wirklichen Wesen, indem er eins wird mit dem Ursprung aller Dinge.

Auch bei den von W. E. Roth[9] untersuchten Stämmen in North Queensland findet sich die Vorstellung von einem Urvater oder Schöpfer. Die Kokowarra an der Prinzeß Charlotte Bai hoch oben im Norden wissen, daß *Andjir* im Anfang unter einem laubreichen Baum lag. Er war ein „black-fellow" mit einem sehr großen Hinterteil, aber ohne Spur einer Öffnung. *Yalpan* ging zufällig vorbei und schnitt an der richtigen Stelle ein Loch mit einem Stück Quarz-Kristall, so daß der Inhalt herauskam. Das ist der Ursprung der Schwarzen. *Yalpan* ging südwärts davon, und man hat nichts weiter von ihm gehört. *Andjir* wurde in der Erde begraben, als er, nach dem Ausdruck des Erzählers, alles was er wollte, „geboren hatte". Am Prosperina River heißt der Urheber *Kunja*. Er macht die Kinderkeime aus Pandanuswurzeln, und die Weiber erhalten sie während des Badens. Nahe der westlichen Grenze in North Queensland wird das hohe, mächtige Wesen *Malunga* genannt.

Ich verweise auf die Arbeiten von Lorimer, Fison, Howitt, Langloh Parker, Spencer und Gillen, Roth u. a. und auf meine früheren Erörterungen des religiösen Problems der Ostaustralier[10]. Da die 1907 bis 1911 von Freiherr von Leonhardi bisher veröffentlichten Werke des deutschen Missionars Carl Strehlow über die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien damals nicht vorlagen, sollen sie hier näher berücksichtigt werden, zumal Strehlows Aufzeichnungen und Berichte

[9] W. E. Roth, Aborigines of North-West Central Queensland 1797 und Mitteilungen in: North Queensland ethnographic, die in Brisbane erscheinen.

[10] N. Söderblom, Andrew Langs teori om religionens äldsta oss tillgängliga form in: Nordisk Tidskrift 1902. S. 619—647; Hemliga regler och traditioner hos ett stenåldersfolk (ebendort 1906, S. 159—180); Mysteriecerемonier och deras ursprung in: Ymer 1906, S. 193—231. Die Allväter der Primitiven, zur Frage nach dem Anfängen des Gottesgedankens (Religion und Geisteskultur 1907, 315—322).

einen Reichtum neuer Einzelheiten geben, durch die zahlreichen in Ursprache und Übersetzung mitgeteilte Sagen und Legenden der Eingeborenen eine selbständigere Auffassung des Stoffes ermöglichen und in gewissen Fällen vielleicht eine etwas andere Deutung zulassen oder sogar empfehlen, als der verdiente Forscher selbst vorgeschlagen hat. Auch hier, wie bei der Behandlung der „Macht", der Tjurunga-Substanz, wollen wir uns möglichst Strehlows eigener Worte bedienen.

Der Urhebertypus kommt, nach Strehlows Darstellung der Aranda- und Loritjastämme, bei diesen Zentralaustraliern in einer auf eigentümliche Weise verdoppelten Gestalt vor. Ich gebe zunächst den von Strehlow geschilderten Tatbestand wieder, um sodann einige Bemerkungen daran zu knüpfen. 1. Die Aranda und Loritja kennen nach Strehlow einen „deus otiosus". Aber im Gegensatz zu den uns von vielen primitiven Völkern wohlbekannten Ursprungswesen ist dieses hohe himmlische Wesen nach Strehlows Darstellung nicht Urheber, Schöpfer, Verfertiger. Bei den Aranda heißt es *Altjira*. Strehlow schreibt davon[11]: „Nach der Überlieferung der Alten gibt es ein höchstes gutes Wesen, *Altjira*. Dasselbe ist ewig und wird als großer, starker Mann von roter Hautfarbe, dessen langes, helles Haupthaar über seine Schultern herabfällt, vorgestellt. *Altjira* hat Emufüße und wird daher *Altjira iliinka* genannt. Er ist geschmückt mit einem weißen Stirnband, einem Halsschmuck und einem Armband, auch trägt er einen aus Haaren verfertigten Gürtel, sowie eine *worrabakana* (Schambedeckung). Er hat viele Frauen, *tneera* (die Schönen) genannt, die Hundebeine haben und wie er selbst von roter Hautfarbe sind. Er besitzt viele Söhne und Töchter, von denen erstere Emufüße, letztere Hundebeine haben. In seiner Umgebung befinden sich schöne junge Männer und Mädchen.

Seine Wohnung ist der Himmel, der von Ewigkeit her gewesen ist; denselben stellen sich die Eingeborenen als ein Festland vor. Die Milchstraße ist ein großer Fluß, mit hohen Bäumen und nie versiegenden süßen Wasserquellen; hier finden sich wohlschmeckende Beeren und Früchte in Menge; Schwärme von Vögeln beleben das große Reich des *Altjira*, während viele Tiere, wie Känguruhs, wilde Katzen usw. in seinen ungeheuren Jagdgründen umherstreifen. Während *Altjira* selbst dem Wild nachstellt, das zu den Wasserquellen kommt, um seinen Durst zu stillen, sammeln die Weiber *Altjiras latjia* (eßbare Wurzeln mit rübenartigem

[11] Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien. Bd. I, 1, S. 1 f. Ich überspringe einige für unseren Zusammenhang unnötige Worte der einheimischen Sprache.

Kraut), *jelka* und andere Früchte, die dort im Überfluß zu jeder Jahreszeit wachsen. Die Sterne sind die Lagerfeuer *Altjiras* (mit Ausnahme einiger Sternbilder, die als zum Himmel aufgestiegene Totemgötter angesehen werden). *Altjira* ist der gute Gott der Manda, der nicht bloß den Männern, sondern auch den Weibern bekannt ist. Sein Herrschaftsgebiet erstreckt sich jedoch nur über den Himmel; die Menschen hat er weder erschaffen, noch bekümmert ihn das Ergehen derselben. Tjurunga-Hölzer oder -Steine von *Altjira* gibt es nicht. Die Aranda haben weder Furcht vor *Altjira* noch Liebe zu ihm; ihre einzige Befürchtung ist nur, daß eines Tages der Himmel einfallen könne und sie alle erschlagen würde. Der Himmel ruht auf Pfeilern oder, wie die Aranda sagen, auf steinernen Beinen."

So weit Strehlow. In der Tat eine merkwürdige „Götter"gestalt, die nicht nur keine kultische Verehrung genießt — ein solcher kommt den meisten Urvätern und Urhebern nicht zu — sondern auch nichts auf dieser Erde ausgerichtet zu haben scheint. Die Sache wird nicht klarer durch das, was Strehlow in einer Anmerkung hinzufügt. In dem Ausdruck *Altjire rama*, „Gott schauen" = träumen, wie in der analogen Zusammensetzung in der Loritjasprache: *Tukura nangañi*, „Gott sehen" = träumen, ist nach Strehlow unter *Altjira* und *Tukura* „nicht der höchste Gott des Himmels, sondern nur ein Totemgott zu verstehen, den der Eingeborene im Traume zu sehen glaubt". Wenn sich sowohl bei den Loritja wie bei den Aranda unter ganz denselben Worten so verschiedene Vorstellungen bergen, wie diejenigen des hohen guten Gottes und eines Totem-Urvaters, dann kann man dem Verdacht nicht entgehen, daß diese beiden Vorstellungen bei den Eingeborenen nicht so klar geschieden sind, wie bei ihrem Missionar und Schilderer, und daß die eine dieser beiden Vorstellungen die primäre, die andere die sekundäre ist. Der Totem-Urvater — eine ganz gewöhnliche Gestalt bei diesen Stämmen und ihren Nachbarn — dürfte dann doch die primäre sein — sofern wir es nicht mit einem jener allgemeinen Ausdrücke zu tun haben, die zunächst auf die Frage nach dem Ursprung der Dinge überhaupt geantwortet haben.

Was *Altjira* heute erklärt, sind eigentlich nur die Himmelserscheinungen. Die unten näher zu begründende Beobachtung, daß „Himmel" oder gar „Sonne" als Bezeichnung einer primitiven Gottheit nicht immer ursprünglich ist, sondern aus dem Wohnsitz des hohen himmlischen Häuptlings und Urhebers hergeleitet wird, der sich in den Himmelserscheinungen kundgibt, tritt bei den Loritja noch deutlicher

als bei den Aranda hervor. Der Himmel ist von einem hohen Wesen *Tukura* bewohnt. Die Loritja haben schon die häufige und sehr naheliegende mythologische Dreiheit: Vater, Mutter und Kind, in Zusammenhang mit diesem *Tukura* entwickelt. „Die Loritja nennen das höchste Wesen *Tukura*. Sie verbinden mit *Tukura* den Begriff des Unerschaffenen, des Ewigen; eine etymologische Ableitung des Wortes kann ich nicht geben. Man stellt sich *Tukura* vor als einen Mann von schöner roter Hautfarbe mit langem herabfallendem Haar und großem Bart. Die westlich wohnenden Loritja glauben, daß er – wie der *Altjira* der Aranda – Emufüße habe; dagegen schreiben ihm die südlichen Loritja Menschenfüße zu. *Tukura* hat nur eine Frau, namens *Inéari* = *[A]tnéera* d. h. die Schöne) und ein Kind, das immer ein Kind bleibt, welch letzteres *Arátapi* (= *[A]ratapa*, d. h. Sprößling) genannt wird. – Von *Iuéari* sagen sowohl die westlichen als die südlichen Lorijta, daß sie Menschenfüße habe. Der Wohnsitz *Tukuras* ist der Himmel *ilkari* (= *[A]alkira*). Die Milchstraße, von den Loritja *merawari*, d. h. breiter Creek, oder *tukalba*, d. h. gewundener Creek genannt, ist eingefaßt von Gummi – *(itara)*, Mulga – *(kurku)* und anderen Bäumen und Sträuchern, in deren Ästen sich Papageien und Tauben aufhalten, während Känguruhs *(mallu)*, Emus *(kalaia)* und wilde Katzen *(kuninka)* das Gebiet *Tukuras* durchwandern. Indes *Tukura* selbst sich in seinem Jagdrevier erlustigt, geht seine Frau und sein Sohn aus um eßbare Wurzeln, *wapiti* (= *[A]latjia)* und wohlschmeckende Knollen *(neri)* auch Grassämereien zu sammeln, die dort in Fülle wachsen. In der Nacht schläft *Tukura*; dagegen veranstaltet er am Tage Zeremonien, wozu er die in seiner Nähe wohnenden jungen Männer *(nitaii)* herbeiruft. Die Sterne *(tjiltjana)* sind die Lagerfeuer *Tukuras*. Wie bei den Aranda, wissen auch Weiber und Kinder von der Existenz *Tukuras*. Den Himmel, der von Ewigkeit her *(kututu)* bestanden hat, stellen sich die Loritja als ein gewölbtes Festland vor, das auf „steinernen Beinen" ruht; man hegt die Furcht, daß das Himmelsgewölbe einmal einstürzen und alle Menschen erschlagen könnte."[12]

2. Neben diesen hohen Wesen, denen Strehlow eine Sonderstellung zuerkennt und die von der Tiergestalt nur die Emufüße, und auch diese nicht immer, behalten haben, kommen die wirklichen Urheber in Betracht, die von einem Totem-Klan als gemeinsamer Ursprung seiner selbst und der zugehörigen Tierart betrachtet werden. Diese Urwesen

[12] Strehlow a. a. O. I, 2 S. 1 f.

werden von den Aranda: *Altjiranga-mitjina*, von den Loritja: *Tukutita* genannt. Strehlow überſetzt die beiden Worte mit: „die ewigen Unerſchaffenen". In der Urzeit der Welt, als ſich die Erde nach den Arandaſagen aus dem Waſſer erhoben hatte — nach der Tradition der Loritja war die Erde von jeher trocken — befanden ſich dieſe mit übernatürlichen Kräften ausgeſtatteten Weſen auf der Erde, da ſie aber auf der mit Waſſer bedeckten Erde keine Nahrung fanden, ſtiegen ſie wieder zum Himmel empor, um in *Altjiras* Reiche zu jagen. Nach anderen Sagen kamen die Weſen der Urzeit aus der Erde hervor, wo ſie bisher in unterirdiſchen Höhlen gewohnt hatten. Sie traten ſowohl in menſchlicher als in Tiergeſtalt auf, jedoch meiſt als Menſchen, als „Känguruh-Männer", „Opoſſum-Männer" uſw. Aber ſie hatten die Fähigkeit, ſich nach Belieben in Tiere zu verwandeln und die Tiere hervorzubringen, deren Namen ſie führten. „Viele wanderten ſogar dauernd als Tiere umher, wie z. B. das Känguruh (*āra*), der Emu (*ilia*), der Adler (*eritja*) u. a., die in den betreffenden Traditionen gradezu Tiere genannt werden."[13] Ihre Beſchäftigungen und Abenteuer werden in den einförmigen rituellen Liedern geſchildert, die die Tänze und die übrigen Zeremonien begleiten und ſehr bezeichnend Tjurunga-Lieder, d. h. in dieſem Zuſammenhang ungefähr „heilige Lieder" genannt werden. Nach der Auffaſſung der Aranda und Loritja ſind dieſe Tjurunga-Lieder, die nach echt primitiver Weiſe ohne Pointe oder Abſchluß der Erzählung fortlaufen, den gelehrten Männern von den in der Erde lebenden „verborgenen Menſchen" *(rella ngantja*; Loritja: *matu ngantji)* mitgeteilt worden. Dieſe *rella ngantja* kommen nachts aus ihren unterirdiſchen Wohnungen hervor und begeben ſich an das Lagerfeuer der Schlafenden, denen ſie dieſe Lieder eingeben. Ein Mann, der ſehr viele Tjurunga-Lieder kennt, wird *intarangalta* d. h. ſehr klug, ſehr weiſe genannt: derſelbe lehrt *(beltama)* auch die jüngeren Männer dieſe Tjurunga-Lieder, was meiſtens in der Nacht geſchieht.

Dieſe Tjurunga-Lieder, die alle eingeweihten Männer auswendig lernen, enthalten entweder Epiſoden aus den Wanderungen der *altjiranga-mitjina* oder Schilderungen aus dem Naturleben der Tiere, in deren Geſtalt die *altjiranga-mitjina* umhergewandert ſind, oder Beſchreibungen der Bäume und Pflanzen, in welche die Körper der *alknarintja* und *tneera*[14] ſich verwandelt haben. Es bieten daher dieſe Tjurunga-Geſänge

[13] a. a. O. I, 1 S. 4.

[14] *Alknarintja* bezeichnet in den Arandaſagen Frauen der Vorzeit, die niemals heiraten durften, ſondern die Augen von Männern abwenden mußten.

in ihrer Gesamtheit den ohne Unterricht aufgewachsenen Schwarzen ein gutes Stück populärer Naturgeschichte dar. Häufig gehen in denselben die Erzählungen der Taten der *altjiranga-mitjina* über in naturgeschichtliche Schilderungen der Totem-Tiere oder -Pflanzen: aber auch die die Kulthandlungen aufführenden Darsteller selbst finden in ihnen Erwähnung. Das Totem, der Totem-Vorfahre und der Totem-Abkömmling, d. h. der Darsteller, erscheinen in den Tjurunga-Liedern als eine Einheit. Ohne die untrennbare Einheit des Totem, des *altjiranga-mitjina* und des *ratapa* immer im Auge zu behalten, sind manche Tjurunga-Lieder überhaupt nicht verständlich.

Der Form nach stammen viele Tjurunga-Lieder aus früheren Zeiten, da sie nicht wenige Wörter aufweisen, die jetzt außer Gebrauch sind und daher von den jüngeren Männern und selbstverständlich noch weniger von den Frauen und Kindern verstanden werden. Diese Gesänge haben sich von Geschlecht zu Geschlecht unverändert fortgepflanzt, während die Umgangssprache inzwischen manche Veränderungen erfahren hat.[15] Andere dieser Lieder sind jedenfalls aus neuerer Zeit, da dieselben in der jetzigen Umgangssprache abgefaßt sind. In den meisten Kultushandlungen werden nebeneinander sowohl neuere wie ältere Lieder gesungen, wie sich auch eine genaue Grenze zwischen beiden Arten garnicht ziehen läßt."[16]

Die *tnéera* = die Schönen, waren Frauen der alten Zeit, die über übernatürliche Kräfte verfügten. Sowohl *tnéera* als *alknarintja* wurden in Felsen oder Sträucher verwandelt, während ihre Seelen in die Erde gingen. Strehlow I, 1, S. 6.

[15] Die Erscheinung einer von der Umgangssprache verschiedenen Dichtersprache ist weit verbreitet; meist stellt sie eine ältere Sprachform dar. A. W. Schleicher hat eine altertümliche Sängersprache bei den Somalis festgestellt (Die Somalisprache, 1892). Dasselbe hatte Kropf für die Heldenlieder der Xosakaffern beebachtet (1889). Die Erscheinung ist in Afrika weit verbreitet. Vgl. C. Meinhof, Die Sprachen des dunkeln Weltteils, 1909, S. 24f. Im Bereich der melanesischer Sprachen hat Codrington besondere Sängersprachen nachgewiesen. (The Melanesian Languages, 1885), so im Mota-Dialekt auf der Banks-Insel und im Motlaw auf Saddle-Island. Klagegesänge der Batak auf Sumatra haben eine eigentümliche Sprache (Joh. Warneck, Die Religion der Batak, 1809, S. 68). Am bekanntesten ist die altertümliche Sprachform der polynesischen Dichtung, die aus alter Mythologie erwachsen ist. Eine von der Sprache des gewöhnlichen Lebens völlig abweichende Sprache der Dichtung besitzen die Moskito-Indianer, die vielleicht aus der sog. „Frauensprache" zu erklären ist, wie sie bei den Grebo-Negern, im Grönländischen und im Amharischen bekannt ist.

[16] Strehlow—v. Leonhardi I, III. Die totemistischen Kulte I. S. 5f.

In den Zeremonien werden die Bewegungen und das Aussehen der betreffenden Totemtiere mimisch dargestellt. Bisweilen ist eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Worten der Gesänge und den Riten unverkennbar. Lieder sowohl als Tänze haben den Zweck, der Vermehrung des Totemtieres (oder den sonstigen Gegenständen der Zeremonie, wie Pflanzen, Feuer, Regen, Mond usw.) zu dienen oder die Jünglinge einzuweihen. Hier interessieren uns diese primitiven Gesänge als Schilderungen des Tuns und Lassens der Urheber. Das Wichtigste von dem, was diese Wesen einst geleistet haben, waren offenbar die heiligen Zeremonien, die sie auf ihren ausgedehnten Wanderungen vollzogen.

Nach vollbrachtem Wirken verwandelten sich meistens die Urheber teils in Tjurungas, teils in Felsen oder Bäume, die man noch vorzuzeigen weiß. Mit einer solchen Verwandlung enden oft die von Strehlow mitgeteilten Lieder und Sagen. Zwischen den Aranda- und Loritja-Sagen findet sich ein charakteristischer Unterschied; während nach den Traditionen der Aranda die meisten der umherwandernden *Altjiranga-mitjina* in Tjurunga-Hölzer resp. -Steine, dagegen die geringere Anzahl in Bäume oder Felsen verwandelt werden, ist nach den Überlieferungen der Loritja gerade das Umgekehrte der Fall; die Leiber der tukutita sind zum größten Teil in Felsen oder Bäume verwandelt worden. Damit verlieren natürlich die Tjurunga sehr an religiöser Bedeutung und Wichtigkeit. Bei den im Südosten wohnenden Dieri werden alle Leiber der *Mura-mura* in Felsen, Bäume usw. verwandelt, während tjurunga überhaupt nicht mehr vorkommen.[17] Die Verwandlungen geschehen in einer Weise, die den Totem-Vorfahren eine dauernde Bedeutung gewährt. Die hierher gehörigen Anschauungen sind so sonderbar, daß wir Strehlows eigene Zusammenfassung unverkürzt wiedergeben müssen. Nur kann ich seinem Ausdruck: „Totemgott" nicht völlig beistimmen, da eine Anbetung oder Gottesdienst eigentlich nicht vorkommt. Aus demselben Grunde habe ich Bedenken, wenn Strehlow von einem „Kultus" spricht, zumal aus seiner eigenen eingehenden Beschreibung hervorgeht, daß die heiligen Riten keine Verehrung bedeuten. Die Aranda berichten: Ein „Totem-Gott" „sowohl als auch die Ankömmlinge" (= andere Totem-Urheber) „gingen in eine dort befindliche Steinhöhle, *arknanaua* genannt, warfen sich vor Müdigkeit auf den Boden nieder und ihre Leiber wurden zum Teil in Hölzer, zum Teil in Steine verwandelt, die Tjurunga, d. h. der „eigene, verborgene" Leib genannt werden.

[17] I, II S. 3f.

Andere Totem-Götter, insbesondere diejenigen, die an dem Totem-Platze blieben, gingen nach Ablauf ihrer irdischen Tätigkeit mit ihren Beinen in die Erde hinein, worauf ihre Leiber in Bäume *(inna)* oder in Felsen *(patta)* verwandelt wurden. Der Baum, in welchen sich der Leib des Totem-Gottes verwandelt hat, wird *inna ngarra* (der ewige Baum), der Felsen *patta ngarra* (der ewige Felsen) genannt. Ein solcher Baum oder Felsen ist unverletzlich. Wer einen *inna ngarra* umhaut oder nur beschädigt, wurde in früheren Zeiten mit dem Tode bestraft; ein Tier oder Vogel, der auf solchem Baum Zuflucht sucht, darf nicht getötet werden; nicht einmal das Gebüsch in unmittelbarer Nähe desselben darf umgehauen, noch das Gras abgebrannt werden. Auch die „ewigen Felsen" müssen mit Ehrfurcht behandelt werden; sie dürfen weder von der Stelle gerückt, noch zerbrochen werden.

Die Seelen der Totem-Götter gingen in die Erde, man nennt sie *iwopata*, d. h. die im Inneren Verborgenen, die Unsichtbaren; die östlichen Aranda nennen sie *erintarinja*. Diese in die Erde gegangenen Seelen der Totem-Götter leben dort mit einem roten Leibe bekleidet in großen unterirdischen Höhlen und werden auch *rella ngantja* (verborgene Menschen) genannt; in der Nacht kommen sie aus der Erde hervor, um ihre früheren Leiber, nämlich die Tjurunga-Hölzer oder -Steine in die Hand zu nehmen und zu betrachten; auch wollen sie auf der Erde *aroa* (Wallaby), *tjilpa* (wilde Katzen) oder *ramaia* (Eidechsenart) erlegen; das erlegte Wild nehmen sie mit sich in ihre unterirdische Behausung, *ralpara*.

Die Plätze, wo sich die *Altjiranga-mitjina* in Tjurunga oder in Bäume resp. Felsen verwandelt haben, werden *mbatjita* (großer Totemplatz), auch *tmarutja* (ewiger Platz) oder *takuta* (immerwährender Platz) genannt. Die Lagerplätze dagegen, wo sie sich nur zeitweilig aufgehalten haben, wo sie auf ihrer Reise geschlafen haben, heißen *takapa* (zeitweiliger Aufenthaltsort). An letzteren Plätzen, die an Wichtigkeit den erstgenannten nachstehen, ist entweder ein Totem-Vorfahr ermüdet zurückgeblieben, der dann in einen *inna ngarra* verwandelt wurde, oder der wandernde Totem-Gott hat eine Tjurunga an letzterem Orte verloren, die in die Erde gesunken und ein ngarra-Baum oder Felsen geworden ist. Im allgemeinen werden die Totem-Plätze mit Rücksicht auf die dort entstehenden Totem-Abkömmlinge *knanakala* (von selbst entstanden) genannt."[18]

[18] a. a. O. I, 1 S. 5.

Aber nicht alle Totem-Urheber wurden in dieser Weise verwandelt. Von einigen heißt es ausdrücklich, daß sie nach ihren Wanderungen und Taten nach Norden zurückkehrten, woher sie einst gekommen waren, und zwar gilt das besonders von denjenigen Urhebern, die für die Entstehung der Menschen am wichtigsten sind.

Fragen wir uns jetzt, was alle diese tiermenschlichen Ursprungswesen erklären sollen, so ist es auffallend, daß der Herkunft der Tiere und der heiligen Zeremonien und Einrichtungen viel mehr Interesse entgegengebracht wird als dem Ursprung der Menschen. Doch zeigt sofort schon die zwischen Tier und Mensch schillernden Gestalten der Urheber, daß sie ursprünglich aus dem Bestreben hervorgegangen sind, für das Totemtier und die zugehörigen Menschen einen gemeinsamen Ursprung zu entdecken.

a) Wir haben schon gesehn, wie alle Urheber der Aranda und der Loritja zu einer bestimmten Tierart in fester Beziehung stehn. Sie brachten Tiere hervor oder verwandelten sich in Tiere, wenn sie nicht immer in Tiergestalt auftraten. „Der Känguruh Totem-Gott frißt Gras wie ein wirkliches Känguruh und flieht vor seinem Verfolger; die Emu-Männer laufen in Gestalt von Emus umher, fressen Inmóta-Büsche, Stacheln und Kohlen.“ [19] Da die Totemklane in der Regel ihren Hauptsitz in einer Gegend haben, wo das Totemtier besonders häufig vorkommt, werden solche Plätze nicht selten als Heimatsorte der Totemurheber betrachtet.[20] „Diesen Totem-Göttern gehören gewisse Plätze zu eigen, wo sie gelebt und ihre Totem-Tiere hervorgebracht haben. Diese Plätze befinden sich meistens entweder in der Nähe eines hohen Berges, einer Quelle oder einer Felsenschlucht, wo die ihren Namen tragenden Totem-Tiere gewöhnlich in größerer Zahl angetroffen werden. So befindet sich ein Eidechsen-Totem-Platz in der Nähe von Hermannsburg bei Mananganganga, wo es viele Eidechsen gibt. Ein Fisch-Totem-Platz findet sich nur an fischreichen Wasserplätzen, z. B. in dem Ellery-Creek. Einige dieser Totem-Götter blieben in ihren angestammten Wohnsitzen; diese werden *atua kutata* d. h. die immer an einem Ort lebenden Männer genannt. Andere *Altjiranga-mitjina* dagegen machten weite

[19] a. a. O. I 1, S. 4.

[20] Strehlows Beobachtungen stützen die Hypothese, daß das Totemtier eines totemistischen Klans oder eines nicht mit der (wohl später durchgeführten) Stammeseinteilung zusammenfallenden Totemverbandes in der Regel eine Tierart ist, die besonders reichlich in dem ursprünglichen Wohnsitze dieser Totemgruppe vorkommt. Die Aranda sagen es selbst. Dann ist die Vorstellung von Verwandtschaft mit jener Tierart entstanden.

Reisen und kehrten später mit einigen jungen Männern in ihre Heimat zurück."[21]

b) Vielleicht noch wichtiger ist die Stellung der Ursprungswesen als Urheber der heiligen Riten. Man zeigt die Plätze, wo sie zuerst die Beschneidung, Tänze und andre Riten ausgeführt haben. Auf ihren Reisen „unterrichteten sie ihre Novizen, führten fast alle Tage Kultushandlungen auf, die den Zweck hatten, ihre Novizen in die Geheimnisse der Männer einzuweihen, – als solche werden diese Handlungen *intijiuma* (= einweihen, unterrichten) genannt, – und das Gedeihen und die Vermehrung ihres Totems zu bewirken, – in dieser Beziehung werden sie *mbatjalkaljuma* (= in guten Zustand versetzen, fruchtbar machen, wie z. B. der Regen das dürre Land fruchtbar macht) genannt."[22]

c) Immer und immer wieder erzählen die Gesänge und Sagen von Riten, die die Urwesen verrichteten. Im Vergleich damit scheint das Interesse für die Anfänge des Menschengeschlechts gering zu sein. In der Tat, die Mysterien sind wichtiger als die Menschen. Doch auch von ihrem Entstehen erhalten wir Kunde, wesentlich auf doppelte Weise, je nachdem Loslösung (Aussonderung, Emanation) oder Zurechtformung (Verfertigung, Schöpfung) in den Vorstellungen herrschend geworden ist.

α) Von der Herkunft der Kinderkeime (*ratapa* in der Arandasprache) aus den Leibern der Urwesen haben wir schon gehört.[23]

β) Die Sage von den unförmlichen Klumpen, aus welchen Menschen verfertigt wurden, ist den Aranda wie den Loritja bekannt. Diese eigentümlichen Erzeugnisse der Phantasie machen nicht den zufälligen Inhalt eines beliebigen Märchens aus, sondern bilden einen festen Bestandteil der heiligen Traditionen. Das zeigen schon die besonderen Termini, die für diese Menschenklumpen geprägt worden sind.

„Am Abhang eines Berges befanden sich viele unentwickelte Menschen, *rella manerinja* genannt, weil ihre Glieder zusammengewachsen waren. Ihre Augen und Ohren waren geschlossen *(manta)*, an Stelle des Mundes befand sich eine kleine runde Öffnung, die Finger sowie die Zehen waren zusammengewachsen *(manerinja)*, die zusammengeballten Hände waren an der Brust angewachsen *(turba* oder *innoputa)* und ihre Beine an den Leib gezogen. Außerdem waren diese hilflosen Wesen in Menschengestalt aneinander gewachsen, weshalb sie auch als *rella intarinja* (an-

[21] a. a. O. I 1, S. 4.

[22] a. a. O. I 1, S. 4.

[23] v. Leonhardi gibt im Vorwort zu dem ersten Teil nach Strehlows Mitteilungen davon Bericht, wie man sich das Entstehen der Kinder heutzutage denkt.

einandergewachsene Menschen) bezeichnet werden. Diese auf dem Bergesabhang lebenden *rella manerinja* zerfielen in vier Klassen: *Purula, Kamala, Ngala* und *Mbitjana*, die, weil sie auf dem trockenen Lande lebten, ālarinja (Landbewohner) genannt werden. Andere unentwickelte Menschen aber lebten im Wasser, deswegen als *kwatjarinja*, Wasserbewohner, bezeichnet. Letztere hatten langes Haar und nährten sich von rotem Fleisch: sie wurden gleichfalls in vier Klassen eingeteilt: *Pananka, Paltara, Knuraia* und *Bangata*. Solche unentwickelte Menschen befanden sich noch in Rubuntja im Nordosten und in Irbmankara am Finke-Fluß, jetzt Running Waters genannt. Von weiteren Plätzen wissen die hiesigen Aranda nichts".[24]

Soweit die Aranda. „Wie die Aranda haben auch alle Loritja die Anschauung, daß die Menschen ursprünglich in einem sehr unvollkommenen Zustande lebten. Dieselben waren nicht nur aneinander gewachsen, weshalb sie *matu ngalulba (= [A]rella manerinja)* genannt werden; sondern ihre Augen waren geschlossen *(kuru patti)*, ihre Ohren desgleichen *(pinna patti)*; die Arme waren an den Leib angewachsen *(turbu)*, auch die Beine waren an den Leib gezogen und klebten *(turbu)* am Körper. In dieser hilflosen Lage wurden sie von einem *kurbarutukutita*[25] versorgt, der ihnen einen aus Grassämereien bereiteten Aschenkuchen brachte. Diese *matu ngalulba* lebten gemäß der Tradition der westlichen Loritja auf einer großen Ebene südlich von Merina, auf der sich ein langgestreckter See, namens Unkutukwatji befand. Am östlichen Ufer dieses Sees wohnten die Tapurula (= [A]Purula) und die Takamara (= [A]Kamara), ihnen gegenüber auf dem westlichen Ufer die Tapaltara (= [A]Paltara) und Tungaraii (= [A]Knuraia); im Norden hielten sich die Nangala (= [A]Ngala) und Tambitjinba (= [A]Mbitjana) auf, während am südlichen Ufer die Nabangati (= [A]Bangata) und Napananka (= [A]Pananka) ihr elendes Dasein fristeten".[26]

Bei den Aranda haben nach Strehlow zwei Totem-Urheber die wirklichen Menschen zugeschnitten.

„Die *rella manerinja* (zusammengewachsene Menschen) lebten längere Zeit, nachdem die Erde trocken geworden war, in ihrer hilflosen Lage weiter, bis ein *Mangarkunjerkunja* (Fliegenfänger), der Totem-Gott einer fliegenfressenden Eidechsenart, von Norden kam und

[24] a. a. O. I 1 S. 2f.

[25] D. h. von einem Ursprungswesen in der Gestalt eines kleinen Vogels, den die Loritja *kurbaru* nennen.

[26] a. a. O. I, II S. 4.

ihr Los verbesserte. Mit einem Steinmesser *(banga)* trennte er zuerst die einzelnen Wesen von einander *(ltjaraka)*, schlitzte ihnen Augen *(alkna ltjaraka)*, öffnete ihnen die Ohren *(ilba altjurilaka)*, den Mund *(aragata)* und die Nase *(ala altjurilaka)*, trennte die einzelnen Finger *(iltja ltjaraka)* und die Zehen *(inka ltjaraka)* von einander und beschnitt sie *(intunaka)* mit einem Steinmesser *(lérara)*; auch die Subinzision führte er an ihnen aus *(araltakaka)*. Darauf zeigte er ihnen, wie sie Feuer reiben *(matja womma)* und ihre Nahrung künftig zubereiten sollten, gab ihnen Speer *(tjatta)*, Speerwerfer *(mēra)*, Schild *(alkuta)* und Bumerang *(ulbarinja)* und jedem eine Tjurunga. Er schärfte ihnen ein, an der Zeremonie der Beschneidung festzuhalten. Auch eine Heiratsordnung gab er ihnen, die die Heirat der Klassen untereinander regelte. Nach seiner Anweisung sollten die zwei Gruppen, die schon von Anfang an genau unterschieden und geschieden waren, in folgender Weise ineinander heiraten:

I. Landbewohner			II. Wasserbewohner
Purula	sollten	heiraten	Pananka
Kamara	„	„	Paltara
Ngala	„	„	Knuraia
Mbitjana	„	„	Bangata

und umgekehrt.

Darauf teilte *Mangarkunjerkunja* das große Gebiet, das die Aranda heute bewohnen, unter die verschiedenen Klassen aus. Den Purula und Kamara wies er das weite Gebiet von Jabalpa, von den Weißen Finke Gorge genannt, bis nach Rubula (Vermischung) an, da sich hier der von Norden kommende Ellery Creek mit dem Finke River vermischt. Den Ngala und Mbitjana gab er ein kleineres, geschlossenes Gebiet, von Rubula bis nach Manta (abgeschlossener Platz) in der Nähe von Running Waters am unteren Finke, während die Pananka und Bangata das Gebiet von Rubula bis Rubuntja (großes Buschfeuer) am oberen Lauf des Ellery Creek erhielten. Den Paltara und Knuraia wies er ihre Wohnplätze in dem Gebiet von Manta bis nach Altanta, das die Weißen in Erldunda korrumpiert haben, fern im Süden an; andere Paltara und Knuraia sandte *Mangarkunjerkunja* nach Osten um das Gebiet in der Umgebung von Tjoritja, dem heutigen Alice Springs zu bevölkern. Nachdem er sein Werk ausgerichtet hatte, kehrte er nach Norden zurück; die Bewohner von Kujunba (Knabenplatz) waren als *Mangarkunjerkunja* sein Werk im Süden ausrichtete, nach Norden gewandert, so daß er dieselben nicht beschneiden konnte, weshalb

dieselben *ilbmarka* (die Unbeschnittenen) genannt werden. Auch an den die nördliche Küste Australiens bewohnenden Stämmen vollzog *Mangarkunjerkunja* die Beschneidung nicht, weil er schon zu müde *(borka indora)* war, daher kennen diese Küstenstämme die Beschneidung nicht und werden von den Aranda verächtlich *worrangulparra* (Jungen mit der Vorhaut) genannt. Später kam ein anderer *Mangarkunjerkunja* vom Norden; derselbe ging weiter nach Süden und kam bis nach Albelta (weißer Creek) in der Nähe von Tunga, Henbury von den Weißen genannt, wo er viele *rella manerinja* vervollkommnete. Derselbe kehrte, nachdem er auch die im Westen lebenden unentwickelten Menschen geformt und die Beschneidung an ihnen vollzogen hatte, nach Norden zurück. Diese beiden *Mangarkunjerkunja* werden als die größten Wohltäter der Aranda angesehen." [27]

Zu diesen Menschenverfertigern und Kulturheroen besitzen auch die Loritja ein Gegenstück. „Da kam von Norden ein *tukutita*, namens *Namunaurkunjurkunju*, schlitzte ihre Augen auf *(kuru woltarpungu)*, öffnete ihre Ohren *(pinna alanu)* und Nasenlöcher *(mula alanu)*, trennte ihre Finger *(mära tarantanu)* und Zehen *(tjinna tarantanu)* voneinander und beschnitt sie mit einem Steinmesser *(alelari)* und führte die Subinzision aus. Darauf gab er jedem eine, ihm der Klasse nach zukommende Frau, lehrte die Menschen den Gebrauch des Feuers, gab ihnen Speere (*katji*), Speerwerfer *(meru)*, Schild (*kutitji*) und einem jeden eine *kuntanka* (= A Tjurunga), und kehrte dann, nachdem er auch an anderen Plätzen in gleicher Weise verfahren war, nach Norden zurück. Nach der Tradition der südlichen Loritja befanden sich viele zusammengewachsene Menschen in Wottatara im Süden, ohne jedoch in Heiratsklassen eingeteilt zu sein. Auch hier gilt *Mamunaurkunjurkunju* als der Former der Menschen." [28]

d) Auch andere Dinge erklären sich aus der Wirksamkeit der Urheber. Gewisse Bäume, Steine und Felsen sind verwandelte Urväter. Sie verrichteten Wunder, bahnten Wege über steile Gebirge und wirkten sonst für kulturellen Fortschritt. Wir finden unsere Auffassung bestätigt, daß die Urwesen alles erklären sollen, was man als erklärungsbedürftig ansieht. Überall begegnen wir Mythen und Sagen um auffallende Naturereignisse oder Bräuche zu erklären. Nichts ist gewöhnlicher als Sagen und Mythen, um eine Naturerscheinung oder eine Sitte zu erklären. Dem gleichen Bedürfnis entsprangen die Vorstellungen über die Urheber.

[27] a. a. O. I, 1, S. 6ff.
[28] a. a. O. I, 2, S. 4f.

Nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie nicht nur gelegentlich und nebenbei zur Deutung gewisser Tatsachen in Riten, Natur und Menschenleben dienen, sondern prinzipiell gewissermaßen als verkörperte Ursachen betrachtet werden und in dieser Aufgabe ihren Ursprung wie ihre Daseinsberechtigung haben.

Als die wichtigsten Leistungen der Urheber haben die Einsetzung der geheimen Zeremonien und der Einrichtungen des Stammes, sowie die Schaffung der Totemtiere und Menschen zu gelten.

Stellen wir nach alledem Strehlows „höchstes Wesen", *Altjira* und *Tukura*, mit den Urhebern zusammen, darf, bei einem Vergleich mit den Stämmen im Norden und Süden der Aranda und Loritja, vielleicht die Vermutung geäußert werden, daß dieses völlig tatlose, bis auf die Emufüße vermenschlichte und bei den südlichen Loritja völlig menschliche Wesen aus dem großen himmlischen Urheber der Südoststämme sich herleitet und als eine spätere Verdoppelung der eigenen im „Fliegenfänger" und anderen Gestalten fortlebenden Urheber aufzufassen ist.

Solche Urväter, Verfertiger oder Urheber sind bekanntlich nicht auf Australien beschränkt, sondern finden sich in der Regel im Glauben der Primitiven, obwohl sie als entfernt und freundlich gesinnt meistens keine Opfer erhalten. Unter den verhältnismäßig seltenen Ausnahmen nenne ich die Wedda auf Ceylon, weil sie den primitivsten Volksstämmen zugehören, bei denen in der Regel die Vorstellung von Urheber lebendiger ist als bei den auf dem Wege zum Opferwesen und Polytheismus weiter fortgeschrittenen Völkern. Soweit wir die Wedda – neuerdings besonders durch die Berichte der Vettern Sarasin[29] und das Ehepaar Seligmann[30] – besser als früher kennen, entbehren sie der Vorstellung von einem hohen Ursprungswesen oder mehreren solchen. „Was den Ursprung von Menschen, Naturerscheinungen und Dingen betrifft, scheinen die Wedda jeder Neugier zu entbehren,[31] ihre Gesänge beziehen sich auch nie auf solche Gegenstände." Für die Andamanen ist die Sache nicht ganz klar. Nach Man's Berichte[32] kennen sie ein höchstes Wesen, das sie *Puluga* nennen. Brown hat dagegen Einspruch erhoben. Er sieht in *Puluga*

[29] P. und F. Sarasin: Die Weddas auf Ceylon. Wiesbaden 1893.

[30] C. G. und Br. Z. Seligmann: The Veddas. Cambridge 1911.

[31] „seem absolutely uncurious" Seligman a. a. O. 322.

[32] Man übersetzt *Puluga* mit „Gott oder der höchste Geist". Saddle Peak bei Port Cornwallis auf der nördlichen Insel heißt „Gottes Wohnort" Puluga-Lakabang. *Bang* bedeutet Höhle (cave or ravine) *laka* ist Genetivzeichen. cf. Journal of the Royal Geographical Society L (1880) 258 f.

nichts als die Personifikation des Nordostmonsums.[33] Es handelt sich hier offenbar um verschiedene Deutungen eines im Glauben der Andamanen wirklich vorhandenen, nicht entlehnten Wesens. Wir werden weiter unten Schlüsse über die sekundäre Verbindung der „Urheber" mit Sonne, Himmel, Wind, Donner und anderen Naturerscheinungen zu ziehen haben, nach denen es mir nicht unwahrscheinlich scheint, daß *Puluga* wirklich ein Urheber ist, den man sekundär besonders für eine der eingreifendsten Naturerscheinungen der Insel verantwortlich gemacht hat.

Für die Eingeborenen der Torres Strait-Inseln scheint dagegen die Sache abgemacht zu sein. Hier kommt deutlich zum Vorschein, wie leicht die Fragestellung „höchstes Wesen" und „Urmonotheismus" die Auffassung des Urheberglaubens irreführt. Als Resultat der genauen Untersuchungen der Cambridge-Expedition gibt A. C. Haddon in der Tylor gewidmeten Festschrift darüber an, daß „keine Vorstellung von einem höchsten Gotte"[34] dort zu finden ist. Aber die Eingeborenen kennen Kulturheroen, von denen Zeremonien, Tänze, Pflanzen stammen.[35] Mehr brauchen wir nicht, um den Urhebertypus in ihnen wiederzufinden. Die Vorstellungen von Urhebern und von Kulturheroen gehen in der Tat in einander über. Es handelt sich in beiden Fällen um die Erklärung der Entstehung von Institutionen, Dingen und Geschöpfen.

Wenn wir hier einige weitere Urheber aufzählen,[36] so wird dabei keinerlei Vollständigkeit angestrebt. Die folgenden Namen und Traditionen mögen als Beispiele genügen.

In Nordamerika wurden die Urväter-Gottheiten zuerst beobachtet. Daß Missionare, Waldläufer und Kolonisten in der Vorstellungswelt der Eingeborenen Gott und Teufel, die Engel und die biblischen Erzählungen wiederzuerkennen meinten, ist nicht merkwürdiger, als daß moderne Darsteller dort J. G. Frazers sterbende und wieder auflebende Wachstumsgeister oder W. Wundts verschiedene Dämonen dort zu finden glauben. Schon in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts schrieb Pater Le Jeune von *Atahocan*, dem veraltenden Gotte der Algonkin.

[33] Vgl. A. Schwalb in der Ztschr. Globus 1910 S. 53 f.

[34] The religion of the Torres Straits islanders, S. 188.

[35] a. a. O. 183.

[36] Vgl. Andrew Lang, Myth, Ritual an Religion, London 1906; derf. The making of religion, London 1898; derf. Magic and Religion, London 1901. Ferner: R. Hoffmann, La notion de l'être suprême chez les peuples non civilisés, Genf 1907; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, Münster 1912.

Andere hohe Ursprungswesen waren *Ahone*, der Virginia-Indianer und *Kiehtan* im alten New Plymouth. Winslow erzählt von *Kiehtan*, daß sie die Vorstellung von vielen mächtigen göttlichen Wesen haben, von denen eines, das sie *Kiehtan* nennen, das oberste ist und der Schöpfer der übrigen, während er selbst von niemandem geschaffen ist. Er schuf nach ihren Aussagen Himmel, Erde, Meer und alle Wesen. Anfangs gab es nach ihrer Vorstellung keinen Häuptling *(sachim)* als *Kiehtan*, der oben im Himmel wohnt, wo nach ihrem Tode alle guten Menschen kommen, um dort ihre Freunde zu treffen und von allen Gütern vollauf zu haben. Die Montauk auf Long Island nannten — nach Pastor Sampson Occums Beschreibung — ihr höchstes Wesen *Cauhtuntoowut*, „einen großen und guten Gott, der über allen andern Göttern war". Er übersetzt den Namen mit: „einer der mit der höchsten Macht ausgerüstet ist". Die Narraganset-Indianer[87] nannten ihn *Cantantowit*. Bei den Delawaren wurde der gleiche Name *Kitanitowit* mit „der alte Gott" wiedergegeben. Die Namen sind verwandt mit dem *manittw (manitu)*: „Geist" der Algonkin, das in Zusammensetzungen das anlautende *m* verliert und sowohl in *Kaut-antowwit*, wie in *Kehte-anit* = der Große Geist, Winlows *Kiehtan* (*kethe* bedeutet groß), wiederkehrt. In *Walam Olum*, einem einheimischen mystischen Gesang, der von einem eingeborenen Delawaren überliefert ist, wird die Entstehung der Welt geschildert. Dort heißt der Urheber „Urvater der Wesen" und „Urvater der Dinge", *Nanaboush* und *Naskaboush*. Pater de Smet zitiert die Aussage eines Algonkin-Häuptlings, daß „*Nanaboujou* noch lebt und sich von seiner Arbeit in dem großen See im Norden ausruht". Man hatte die Vorstellung, daß die Erde aus dem Wasser entstanden sei, sich aus dem Meer emporgehoben und als Schildkrötenschale gewölbt habe. Flutsagen und Schöpfungsmythus verquicken sich, da es sich in beiden um Wasser handelt. In beiden tritt gern ein Urheber als ihre Ursache auf. Thomas Campanius Holm führt in seiner schon genannten Beschreibung Neu-Schwedens in Amerika S. 111 aus L. Hennepin's Beschreibung folgendes über die Mythe von der Schildkröte an, die ihren Rücken aus dem Wasser emporhob. „Dann hat sich immer Schaum und

[87] Die Narraganset sagten, wenn etwas fehl schlug, *Musquantam manit* „Gott war zornig und tat dies". Das Verb *musquantam* „er ist böse" scheint den Anlaß zu Josselyns Angabe gegeben zu haben, daß *Kiehtan* bei den Algonkin einen Rivalen *Squantam* hatte „den sie anerkennen, aber nicht verehren"; also ein deus otiosus. Die Angaben lassen eine bestimmtere Auffassung nicht zu, siehe A. H. Keane in E. R. E. I 382.

Schmutz des Meeres ringsum auf der Schildkröte abgelagert, woraus allmählich das Land entstanden ist und am Ende das ganze große Land, das nun Amerika heißt." Aber in dieser Sage tritt auch eine himmelentsprossene Frau auf, die von einem himmlischen Geist heimgesucht wurde und zwei Söhne gebar. In der Reisebeschreibung der Holländer J. Dankers und P. Sluyters über ihre Reise nach New-York und andern Orten im Jahre 1679 und ff. heißt das höchste Wesen der Delawaren *Kickerom*. „Der wirkliche Name, mit dem sie ihr höchstes Wesen, den ersten und großen Urheber benennen, war *Kickeron* oder *Kickerom*, der aller Dinge Ursprung ist, und nicht nur einstmals alles hervorbrachte, sondern auch noch heute täglich hervorbringt."

Die 73 Bände von R. G. Thwaites schon genannten Jesuit Relations, enthalten vieles, was auch nach Abzug der bei Missionaren natürlichen Tendenz, die Vorstellungen der Eingeborenen in ihr System zu zwingen, den vorchristlichen Glauben der Indianer an ein Ursprungswesen außer Frage stellt. „Sie glauben an einen Gott, sagen sie, aber sie kennen für ihn keinen andern Namen, als den der Sonne, *Niscaminou*." Der gleiche Pierre Biard, der dies von den heutigen Canadiern bezeugt, hatte einige Jahre zuvor, 1611, ungewiß, ob ihre Sitte und Auffassung sich nicht so verdorben hatte, daß sie den Bösen verehrten, geschrieben: „Dei quidem unius supremi tenuem quandam habent cognitionem, verumtamen affectibus et usu depravati nihilo secius, ut dixi, Cacodaemonem etiam colunt".[38] Er blieb nicht allein damit, in dem „Gott" der Indianer den Teufel zu sehen, obgleich er ihnen „eine schwache Erkenntnis des einen höchsten Gottes" zuerkennt. Von der Mission bei den Ouiskiouek heißt es 1666–67, diese Algonkin hätten an einen großen Geist geglaubt, der Himmel und Erde gemacht hat.[39] Pater Allouez hatte von einem Algonkin gehört, daß sie „immer einen großen Geist gekannt hätten, der Himmel und Erde in sich faßte".[40] Die Huronen nannten nach Ragueneau (1647–48) dies Wesen „im Wald und auf der Jagd, im Wasser und in Seenot *Aireskouy Soutanditenz* und riefen ihn um Hilfe an".[41] Pater Lafitau führt nur den ersten Namen, *Areskoui*, an.[42] Man hatte über sein Aussehen phan-

[38] Thwaites II, S. 76; cf. S. 88, 200.
[39] Thwaites LI, S. 42.
[40] Thwaites LII, S. 208.
[41] Thwaites XXXIII, S. 224.
[42] Lafitau, Moeurs des Sauvages I, S. 126f. 145; Thwaites V, S. 286. Nach einer Mitteilung von Dr. J. Loewenthal entspricht dieser *Aregwenskwa*

taſtiſche Vorſtellungen, aber über ſeine Eigenſchaft als Schöpfer herrſchte kein Zweifel. Zuweilen waren, nach dem, was Paul Ragueneau zu wiſſen bekam, „ſichere Gerüchte aufgekommen, daß im Walde ſich ein Phantom von erſtaunlicher Größe gezeigt habe, das in der einen Hand eine Ähre vom indianiſchen Korn, in der andern eine große Menge Fiſche getragen habe. Dies Geſchöpf gibt an, daß es allein die Menſchen geſchaffen, ihnen den Ackerbau gelehrt und alle Seen und Meere mit Fiſchen erfüllt habe".[43] In dieſer Beſchreibung vereinigt ſich Urheber und Kulturheros in einer Perſon.

Der Urheber tritt, wie in Auſtralien und bei den Hottentotten, auch in Tiergeſtalt auf, vor allem als der „große Haſe". *Manabozho, Manabush, Michabou, Minabo'sho, Missibizi, Nanibozhu* der Algonkin. Schon der franzöſiſche Trapper Nicolas Perrot erzählt in ſeinem Mémoire sur les moeurs, coustumes et relligion des sauvages de l'Amérique septentrionale (gedruckt 1564 in der Bibliotheca Americana) Legenden von dem großen Haſen. Einer der frühen Gewährsmänner über die Virginia-Indianer iſt W. Strachey, deſſen Erzählung ſeiner Reiſe nach Virginia Britannia vom Jahre 1616, von R. H. Major in Hakluyt Society's Serie 1849 herausgegeben worden iſt. Er erzählt gemäß ſeinem Gewährsmann Kapitän Argoll nach den Angaben eines Indianerburſchen, daß man im ganzen fünf Götter kannte. Vier davon erſcheinen deutlich als Gottheiten der Himmelsgegenden, die von der mexikaniſchen Kulturreligion aus ſich weithin unter den Indianerſtämmen verbreiteten.[44] Der fünfte aber iſt heimiſches Gut. „Unſer vornehmſter Gott tritt oft in der Geſtalt eines großen, ſtarken Haſen auf." „Er überlegte bei ſich, wie und mit was für Weſen er die große Welt bevölkern ſollte." Schließlich machte er einige Männer und Frauen und ſtopfte ſie bis auf weiteres in einen großen Sack, bis er aus den Haaren eines von den Gottheiten der Himmelsrichtungen erlegten Rehes, die er auf die Erde ſtreute, Tiere hervorgebracht hatte. Da nahm er die Menſchen aus dem Sack und ſetzte ſie je ein Paar in die verſchiedenen Länder. Das war der Beginn des Menſchengeſchlechts. Nach dem Bericht des Jeſuiten Allouez nannten die Ojibwa, ein andrer Zweig

---

(„weswegen man fort iſt", wie die genaue Form iſt), der irokeſiſche Kriegsgott, dem mexikaniſchen *Uitsilopotschtli*. Loewenthals „Die Religion der Oſtalgonkin" iſt als Leipziger Diſſertation 1913[14] erſchienen.

[43] Thwaites XXX, S. 26.

[44] Es wäre eine dankbare und lehrreiche Aufgabe im Einzelnen zu unterſuchen, wie weit ſich der Einfluß der mexikaniſchen Kulturreligion unter die Indianer erſtreckt hat und in welcher Geſtalt ſie dort auftritt.

der großen Volksfamilie der Algonkin, „den großen Hasen" *Michabous*. Er schuf die Erde und lernte von der Spinne die Kunst, Netze zu machen, die er zum Fischfang benutzte. „Sie erzählen, daß diese Insel das Heimatland eines ihrer Götter ist, der *Michabous* heißt; das heißt der große Hase, *Ouisaketchak*, der ist derjenige, der die Welt erschaffen hat, und daß er auf diesen Inseln die Netze zum Fischfang erfand, als er aufmerksam einer Spinne zugesehen hatte, als diese an ihrem Netz arbeitete, um Fliegen zu fangen".[45] Über die Outaouac und andre Stämme schrieb derselbe Gewährsmann, daß sie „allenthalben besonders ein phantastisches Tier verehren, das sie niemals anders als im Traum gesehen haben, sie nennen es *Missibizi*; sie sehen in ihm einen großen Geist, dem sie Opfer darbringen, um guten Störfang zu erlangen."[46]

Das Ursprungswesen wurde auch als der erste Mensch bezeichnet. Ein Medizinmann der Ojibwa gab Mallery[47] darüber Bescheid, wie der Urheber seine Kraft gewonnen habe und was das wichtigste sei, das er geben könne. „Als *Minabo'sho*, der erste Mensch, einige Zeit auf der Erde gewesen war, sagten ihm zwei große Geister, daß sie ihm zum Besten seiner Nachkommen einige Gaben geben wollten, die dazu dienen sollten, sein Leben zu verlängern und denen Beistand zu leisten, die darum bäten. Die erste Gabe bestand in einer heiligen Trommel, die an Krankenbetten angewendet werden sollte, und wenn die Anwesenheit und Hilfe der Geister erbeten würde. Die zweite war ein heiliges Rasselbrett, mit dem er das Leben seiner Patienten verlängern konnte. Die dritte Gabe war Tabak, der ein Friedenszeichen werden sollte. Zur Gesellschaft erhielt er auch noch einen Hund."

In dem ausführlichen System der Ojibwa, das möglicherweise Einfluß des Christentums erfahren hat, tritt „der große Hase", *Manabozho*, als Mittler zwischen den Menschen und dem großen Geist oder großen Manitu auf. Auch die Pawnee-Indianer setzten ihren großen *Tira'wa*[48] die große Kraft *(Tira'wa atius)*, so hoch über den Menschen, daß man sich an Mächte niederen Grades wenden mußte. *Tirawa* selbst kann man nicht erreichen oder sehen.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier auf alle Traditionen der nordamerikanischen Indianer über Ursprung, Kulturbringer und Schöpfer eingehen. Wir nennen nur noch den *Joskeha* der Irokesen,

[45] Thwaites LIV, S. 200.
[46] Thwaites L, S. 288.
[47] In Bur. Ethn. Rep. 1888–89, S. 492; nach Thwaites XX, S. 306.
[48] E. R. E. III, 744b.

den *Votan*[49] des Tzendalvolkes. Die Navaho nannten ihn *Ahsonnuth*, bei den Zuñi hieß er *Ahonawilona*; weit berühmt in den Nordweſtgebieten war *Yehl*; auf der Vancouverinſel kannte man einen *Quawthey*.

Allen dieſen hohen Weſen iſt gemeinſam, daß ihr Name ſtets mit Ehrfurcht genannt wird, und daß ſie im Kult eine recht geringe Rolle ſpielen. Zwar hörten wir von einem Opfer für *Missibizi*. Aber in der Regel ſcheinen die Urweſen keinen Kult genoſſen zu haben. Biard erzählt 1616 von Kanada: „Sie kennen keine Gebete oder irgend eine Weiſe ihn (das hohe Weſen) zu verehren. Ein junger Autmoin, den ich danach fragte, antwortete, daß er ſein heiliges Kleid nähme (denn die Autmoinen haben ein koſtbares Kleid für ihre Myſterien), wenn er Nahrungsmangel litte, daß er ſich nach Oſten wende und ſpräche: „Niscaminou hignemoüy ninem marcodam" = „unſere Sonne oder unſer Gott gib uns zu eſſen" und daß ſie dann wohl mit Erfolg auf die Jagd gingen. Mehr konnte er mir nicht ſagen."[50]

Wir gehen zu Afrika über. Miß Kingsley fand im untern Guinea hier und da Vorſtellungen von einem Schöpfer oder einem fernen Obergott, der ſich kaum noch um die Welt bekümmert. Über den *Olorun* der Benin- und Lagoneger kann man bei Dennett[51], Frobenius[52] und andern nachleſen. Die Neger haben nach den Berichten von Nina-Rodrigues[53] und andern ihn in die Sklaverei nach Bahia in Südamerika mitgenommen. An der Goldküſte gilt *Yankompon*[54] als Schöpfer und Herr der Welt. Aus Togo ſeien *Uwalowu* des Akpoſovolkes[55] und *Mawu* (oder *Mawume*) der Eweſtämme genannt. Die Vorſtellungen über dieſen haben, wie der Miſſionar J. Spieth[56] nachweiſt, Einflüſſe teils von dem angrenzenden Volk Tſi, teils von der Wirkſamkeit der Miſſion aufzuweiſen. Aber *Mawus* eigentümliche Stellung in der Tradition des Volkes iſt doch ſchon älter, und hatte ſchon vor

[49] E. R. E. I, 381.

[50] Thwaites III, S. 132 ff.

[51] R. E. Dennett At the back of the black man's mind. 1906. S. 243 ff

[52] L. Frobenius: Die Weltanſchauung der Naturvölker 1898. S. 348 ff.

[53] Nina-Rodrigues L'animisme fétichiste des nègres de Bahia 1900 (zitiert nach R. H. R. XLII S. 449).

[54] H. Schneider: Die Religion der afrikaniſchen Naturvölker 1891.

[55] Fr. Müller: Die Religionen Togos in Einzeldarſtellungen. Anthropos 1907 (II) S. 201 ff.

[56] J. Spieth: Die Eweſtämme. Berlin 1906. S. 418, 421, 422, 834, 866, 858, 868, 908.

der Mission sogar an das Eweland angrenzenden Landstriche erobert. *Mawu* hat alles Vorhandene geschaffen. Die Welt selbst ist *Mawu*, göttlich. Das Wort scheint ursprünglich einfach *Ma* gelautet zu haben, und heute ist *Ma* der Name einer spinatähnlichen Pflanze, die bei jedem Opfer für *Mawu* vorhanden sein muß; früher war *Ma* der Name des Gottes selbst, wie altertümliche Ausdrücke zeigen. Z. B. *Ma le dzi me* „Ma ist dort oben". Ma ist geduldig und freundlich. Das Wort *Ma* wird häufig angewendet in der allgemeinen Bedeutung „Gottheit" oder „bemerkenswert". Es wird vor die einzelnen Götternamen gesetzt, wie *Mawu Sodza*, *Mawu Sogblé* usw. Bei manchen Stämmen ist *Mawu* und *Sodza* identisch[57], während sie in andern auseinander gehalten werden. Auch Menschen nennen sich *Mawu*[58]. An der Küste lebte ein angesehener Häuptling, der sich *Mawu* nannte, weil er reicher war als andre Häuptlinge und über 27 „Orte" herrschte. Ein Greis wird von den Jungen oft *Mawu* genannt. Aber daneben kommt *Mawu* in individueller Bedeutung vor als Bezeichnung für ein Wesen, das über allen andern steht. *Mawu nye ga* „Mawu ist groß" ist für die Ewe gleichbedeutend mit *dzingbe nye ga*, „der Himmel ist groß". „Großmawu", oder „der große Gott", *Mawu ga* heißt der Himmel und genießt einen gewissen Kult von besonderen „Mawupriestern"[59]. „*Mawu* ist nicht *dzingbe*, der Himmel selbst", erklärte ein Priester, „sondern er hat seine Wohnung *le dzi zere*, im Himmel". Man verbindet *Mawu* niemals mit den Erdgottheiten und Zauberei. Es heißt in einem Lied, daß der Zauber (*dzo*) und der Erdgott (*Tro*) von *Mawu* verschieden sind. Man nennt die Erdgottheiten auch niemals *Mawu*. *Mawu* kann nicht durch ein Opfertier versöhnt werden, dafür ist er zu groß. Er ist ferner so gut, daß auch wenn jemand seinen Namen in einem Fluch gegen einen andern anwendete, *Mawu* den so Verfluchten doch nicht treffen würde. Darum ist die Aufgabe des Mawupriesters eine ganz andre, als die gewöhnliche von den Tro-Priestern geübte Praxis. Bei dem Stamm der Matse findet sich der Brauch, manche Kinder dem *Mawu* zu weihen. Der Mawupriester badet sie innerhalb *Mawus* heiligem Bezirk. Herangewachsen werden die Knaben Diener des Priesters, die Mädchen werden mit den Priestern oder ihren Söhnen verheiratet. Der Kult des *Mawu* und *Sogblé* wird bei dem Stamm der Matse jeden Sonnabend geübt. Ist somit *Mawu's* Stellung im

[57] J. Spieth. S. 424, 820, 827, 844, 874, 881.
[58] Spieth. S. 419, 424, 427.
[59] Spieth. S. 423, 435.

Kult, scharf begrenzt und geschieden von dem sonstigen sakralen System, eine Erscheinung, die vielleicht in der späteren Entstehung des Kultes dieses himmlischen Urwesens hat, so wird doch der Name im täglichen Leben häufig gebraucht. Besonders wird Krankheit und Tod auf ihn zurückgeführt. „Ich weiß nicht, was ich Mawu getan habe, daß ich krank geworden bin" klagt der Kranke. „Im Tode wird der Mensch von Mawu gerufen" oder „sie wird von Mawu fortgenommen", heißt es von einem natürlichen Tode. Von verschiedenen Stämmen der Ewe berichtet Spieth nach seinen Gewährsmännern über die Anschauungen vom Tode einen Zug, der ebenfalls die vergleichsweise fortgeschrittene friedliche, geistige Kultur dieses Barbarenvolkes zeigt: Sie nennen den Tod durch Krankheit: „guten Tod", den Tod im Krieg dagegen, oder im Kindbett, sowie durch Pocken und Aussatz: „bösen Tod" – im Gegensatz zu der bei den Primitiven weit verbreiteteren, umgekehrten Auffassung und Ausdrucksweise. *Mawu* ist heutzutage nach ihrer Auffassung weit entfernt. „Er ist wegen der Schuld der Menschen davongegangen, und hat seine Tätigkeit Untergöttern überlassen". Er wohnt im Himmel; aber doch spürt man allenthalben seine Wirksamkeit. Manchen Menschen steht er näher, das zeigt sich darin, daß sie reich werden. Es ist eine schwere Aufgabe zu entscheiden, wieviel in diesen Traditionen, – vielleicht auf abgelegenen Wegen – aus der Bibel und dem Koran stammt. Schon in manchem hier Erzählten, wie in der Verwendung des Sonnabends als Kulttag ist die Abhängigkeit klar. Studiert man Spieths Werk genauer, drängt sich einem nicht selten ein solcher Schluß auf. Doch dürfen wir jedenfalls ein ursprüngliches, himmlisches Wesen feststellen, *Ma* oder *Mawu* genannt, das alles geschaffen hat, und das in der Religion einen andern Platz einnimmt als die Opfergötter gewöhnlichen Schlages.[60]

In der Bantusprache und ihren Verwandten kommt der Urheber unter verschiedenen Namen vor. Das wichtigste der afrikanischen hohen Wesen ist wohl *Nzambi, Anzambi, Niambe, Anyambi* oder wie sonst sein Name in den verschiedenen Kongodialekten lautet.[61]

In der Regel betet man nicht zu *Nzambi*, weil er in keiner Weise gezwungen werden kann. Aber oft verwundern sich die Ein-

[60] Zu dem ganzen letzten Absatz cf. Spieth S. 415, 419, 424, 427, 439, 632 ff., 710, 746, 791, 792 vgl. auch C. Spieß: in den Mitt. d. Seminars f. orientalische Sprachen 1903 (VI) 3, 109 ff.

[61] E. Nordenskiöld Etnografiska bidrag af svenska missionärer in Afrika: Stockholm 1907; W. Sjöholm, J. E. Lundahl u. a. Dagbräckning i Kongo Stockholm 1911; R. H. Nassau, Fetichism in Westafrika, London 1904, usw.

geborenen über seine Fähigkeit, alles zu schaffen. Auch *Nzambi* wird wie andre Urväter besonders zu dem Tode in Beziehung gesetzt. „Wenn ein Fetischpriester nicht im Stande ist, einen Kranken zu heilen, sagt er gewöhnlich, daß *Nzambi* ihn ‚gegessen hat'. Andere Ausdrücke dafür sind, daß *Nazambi* ihn geraubt, genommen, gefangen hat und dergleichen." „Jemanden essen" ist sonst die Anklage die gegen den vermeintlichen Zauberer bei einem nicht durch äußere Ursache erklärbaren Todesfall erhoben wird. Wenn *Nzambi* Jemanden getötet hat, können die Eingeborenen in ihren Trauergesängen klagen und sagen: „O, großer Nzambi, deine Schöpfung ist gut, aber Elend hast du uns durch den Tod bereitet. Du hättest es lieber so machen sollen, daß wir nie sterben. O Nzambi, wir haben schwere Trauer." [62]

Von den Negern im französischen Kongo schreibt R. H. Milligan [63]: „Der Afrikaner glaubt an einen Gott, der alles gemacht hat, aber seine Vorstellung von Gott ist grob anthropomorphisch. Gott ist ein sehr großer afrikanischer Häuptling mit einer großen Zahl Frauen." Betreffs des Kultes bezeugt Milligan, daß diese Gottheit „Männer und Frauen mit Verachtung ansieht, und in der Regel von ihnen keine Notiz nimmt." Ihre Verehrung gilt den zahllosen Geistern rings um sie herum, die die Luft unsicher machen. Darunter befinden sich auch ihre eigenen Ahnen.

Die Ova Herero im Damaralande betrachten als höchstes Wesen *Mukuru*, der sich nur ausnahmsweise um die kleinen Menschen kümmert. [64] Auch bei den Basuto befaßt sich das höchste Wesen nicht mit den Verhältnissen der Menschen. Die von Casalis [65] erwähnte Ausnahme von diesem Verhalten des hohen Wesens kann man auch sonst für Urheber beobachten, nämlich ihr Eingreifen beim Tode, den man sich durch die Wirkung Gottes erklärt. Bei den Basutos handelt es sich um die einstige Entstehung des Todes in der Urzeit. Häufig aber wird nicht nur das erstmalige Wirken des Todes in der Vorzeit, sondern auch jeder Todesfall, dessen Ursache nicht auf äußerlich erkennbaren Ursachen beruht, auf den Urheber zurückgeführt. Das von den Missionaren für Gott gebrauchte Wort *Molimo* heißt nach Casalis „Der dort oben",

[62] K. E. Laman in: Främmande Religionsurkunder III, S. 107.

[63] R. H. Milligan, The Fetish Folk of West Africa, Chicago 1912 (zit. nach C. Clemen im Theol. Lit. Ber. XXXIX, S. 228).

[64] Vgl. S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse der eingeborenen Völker in Afrika und Ozeanien. 1903. S. 295 ff.

[65] „Par une exception étrange, mais bien significative, la mort est le seul des grands phénomènes relatifs à l'humanité, qui s'explique dans les légendes de ces peuples par l'intervention d'un être suprême correspondent au Dieu de la révélation." E. Casalis, Les Bassoutos, Paris 1860, S. 255.

eine Benennung, die unter den Urhebernamen häufiger auftritt. Aber *Molimo* wird „von jedem Wesen" gesagt, „dem die Eingeborenen einen Kultus widmen".[66] *Mulungu* kommt in nicht weniger als fünfzehn südafrikanischen Bantusprachen vor.[67] A le Roy[68] zählt nicht weniger als eine Vierzigzahl von Sprachen, die den Ausdruck *M-ngu, Mu-ngu, Mu-ungu, Mu-iungu* usw. kennen, den er mit „Der dort oben, Der im Himmel" übersetzt. Hinsichtlich seiner Rolle in Glaube und Ritus können *Leza* in einigen Gegenden von Zambesi und Rhodesia, *Tilo* des Thongavolkes oder der Ba-Ronga (vgl. S. 90 f.) *Nkulu-nkulu* der Zulu, *Nungungulu* um Inhambane, *Mudimo* (*Molimo*) der Basuto und andere mit *Mulungu* gleichgestellt werden. Die Mission hat in der Regel den Namen des Urhebers benutzt, um damit „Gott" zu übersetzen. Der Missionar Kempe im Zululand erzählt nach dem Evangelisten Abraham: „Als die Missionare den Ausdruck *Nkulu-nkulu* für Gott zu gebrauchen begannen, fragte man: „Wer ist das?" Da antworteten die Eingeborenen: „Ja, das ist der, den unsere Väter *Umvelingangi* nannten". Dieser außer Brauch gekommene Name ist für ein Ursprungswesen sehr typisch. Denn „*vela*" bedeutet „kommen", „entstehen" und „*gangi*" bezeichnet „den Früheren", „den Ersten".

Die Saramo im Bezirk Daressalam in Deutsch-Ostafrika sagen von *Mulungu*, daß er höher steht, als alle Geister, und daß er Weltschöpfer (*kyumbe*) ist. Er schuf zuerst alle Tiere ohne Beine, später erhielten sie von ihm auch Beine. Hier wie sonst, hat man die Vorstellung der Entstehung der Lebewesen dadurch zu erleichtern gesucht, daß man sie stückweise geschehen ließ. Der Missionar Klamroth schreibt: „So wenig diesem *Mulungu* auch die Betätigung der Religion der Saramo gilt", ist er doch in ihrem Glauben vorhanden, und zwar so erhaben oder gütig, daß kein Versuch gemacht wird, ihn zu beschwören oder versöhnen.[69] Bei dem Stamm der Wagogo kommen nach H. Claus[70] Gebete an *Mulungu* vor. Mit dem *Ruwa* des Dschaggavolkes beim Kilimandjaro werden wir uns sofort näher beschäftigen.

Verlassen wir nun den Kreis der Bantustämme, so gehören vermutlich im Nordosten *Dendid* der Dinka am oberen Nil, ferner das

[66] Casali a. a. O. S. 261, mo = Präfix; Holimo = „in der Höhe, im Himmel".

[67] J. Torrend und Henri A. Junod, Comparative Grammar of the S. A. Bantu-Languages. S. 58.

[68] A. Le Roy, La Religion des Primitifs. Paris 1909. S. 176 f.

[69] M. Klamroth, Die religiösen Vorstellungen der Saramo im Bezirk Daressalam in der Zeitschrift für Kolonialsprachen I, S. 212, 214, 215.

[70] Siehe T. L, Z. 1913, S. 644.

ganz von monotheistischen Einflüssen überwucherte Ursprungswesen des Masaivolkes und viele andere zu dem hier behandelten Typ.

Im südlichen Teil des Kontinents haben die Urväter der am niedrigsten stehenden Völker schon lange die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Das hohe Wesen der Kubuschmänner heißt *Hu'we*; sie schreiben ihm die Schöpfung und Erhaltung aller Dinge zu. Dieses gute göttliche Wesen pflegen sie mit „*Ba*" = Vater anzurufen. H. Vedder[71] führt ein Gebet an, das der Dorfälteste an *Hu'we* richtet, wenn die Feldzwiebelchen reifen. In einer Versammlung macht man ein Feuer von Reisig und trocknem Gras, der Älteste trägt einen frisch abgebrochenen Zweig des wilden Feigenbaums an seiner Seite und verrichtet das Gebet, ehe die Werft sich zerstreuen darf, um Nahrung zu suchen. Es lautet: „Vater, ich komme zu dir, ich flehe dich an, gib mir doch Nahrung und alle Dinge, damit ich leben kann."

Viel besprochen sind auch der von Orpen und anderen geschilderte Glaube der Buschmänner an *Cagn* und die in Not an ihn gerichtete Anrufung und der *Gunja-gunja, Tsui-goab*[72] und *Heitsi-eibib* der Koikoi, welch' letzterer von einer Kuh geboren als ein großer Stier auftritt und verschwindet, um dann wieder „er selbst zu werden". *Heitsi-eibib* oder *Kabib* wird auch als großer und berühmter Zauberer unter den Nama beschrieben. Er konnte heimliche Dinge erzählen und voraussagen, was in Zukunft geschehen werde.

In Asien und Ozeanien verzeichnen wir den *Singbonga* der Mungakohl; den monotheistisch beeinflußten *Pirman* der Malaien[73], der die Welt und alles Sichtbare gemacht hat, über dem Himmel wohnt und selber unsichtbar ist, *Singalong-Burong*[74] der südlichen Dajaken und *Atala* anderer Stämme Borneos, die mehrere Urheber aufzuweisen haben. Über *Petara, Batara* der Balan und Saribu-Dajaken auf

---

[71] In der Zeitschrift für Kolonialsprachen I, 6.

[72] T. Hahn, Tsuni-goam, the supreme being of the Khoi-Khoi, 1904.

[73] W. W. Skeat, Pagan races of the Malay Peninsula. London 1907. Nach W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, Denkschriften der Kaiserl. Phil. A. d. W. in Wien, hist. Klasse 53 III, (1910) § 102 tritt *Praman* (= *Pirman, Firman*) als Sklave des Hatalla auf.

[74] Nach W. Schmidt l. c. § 22 ist er als Falke, Habicht, nur König der Omenvögel. Dieser Falke sei (§ 58 f.) in religiöser Bedeutung gestiegen, während „das höchste Wesen" herabgesunken sei.

Nordwest-Borneo schreibt J. Perham[75]: „Obgleich die ganze Auffassung von *Petara* durchaus keine hohe ist, so ist er doch ein gutes Wesen. Abgesehen davon, daß die Tatsache, daß er die Menschen sterben läßt,[76] von ihnen als ein Zeichen von übelwollender Gesinnung betrachtet werden könnte, wird ihm nichts Böses zugeschrieben. Er ist eine Macht, die stets auf der Seite Recht und Gerechtigkeit steht." Es gibt weder Tempel noch Bilder von *Petara*, noch hat er eine eigene Priesterschaft. Für gewöhnlich stehen zwar die anderen „Götter" mehr im Vordergrunde des Interesses. Aber „wenn keine menschliche Geschicklichkeit einem Kranken mehr helfen kann, dann ist es allein *Petara*, der es noch vermag."[77] Bei den Bahanstämmen im nordöstlichen Zentral-Borneo wird nach Niewenhuis das ganze Weltall von *Tamai-Tingei*, „unser hoher Vater", beherrscht.[78] Über die Batak gibt uns J. Warneck Bescheid[79]: „Auffallenderweise ist neben dem Glauben an die vielen Götter der Allgemeinbegriff *Debata* (Gott) den polytheistischen Batak geläufig. Während man die Namen der fünf Obergötter und der Nebengötter selten zu hören bekommt, wird das Wort *Debata* im allgemeinen Sinne von „Gott" im täglichen Leben viel im Munde geführt. Man glaubt von ihm das Geschick des Menschen abhängig, appelliert an sein Erbarmen, wendet sich in Stoßseufzern an ihn, ruft ihn in Zeiten der Not an, ohne jegliche Darbringung von Opfern, und fürchtet ihn als gerechten Richter und Vergelter". Wie von anderen Urhebern wird auch hier erzählt, daß in einer ganzen Reihe von Sprichworten nur das allgemeine Wort *Debata* angewandt wird. Der häufig vorkommende Zusammenhang zwischen Urheber und Himmel tritt bei den Bewohnern der Insel Nias in dem Namen *Lowalangi* zutage. *Langi* heißt nämlich „Himmel". Nach H. Chatelin[80] hat er „die Macht über Leben und Tod, Segen und Fluch, Reichtum und Armut". Monotheistischer Einfluß ist nicht ausgeschlossen. Über den *Wonekau* der Einwohner der Insel Karesau erfuhr Pater Schmidt von einem Papua, namens Bonifatius[81], daß er im Himmel wohnt, keinen Tempel und keinerlei Bildnisse hat. „Das sogenannte Geisterhaus enthält nur Bildnisse der Ahnen oder von Naturgeistern. Auch werden

[75] Siehe W. Schmidt a. a. O. § 16.
[76] Vgl. das über *Nzambi* gesagte (S. 92f.).
[77] Schmidt a. a. O. § 18.
[78] Schmidt a. a. O. § 63f.
[79] J. Warneck, Die Religion der Batak. Leipzig 1909. S 7.
[80] W. Schmidt a. a. O. § 329ff.
[81] W. Schmidt. a. a. O., § 448ff.; derſ. Anthropos II (1907) S. 1029ff.

keine besonderen Feste zu seinen Ehren gefeiert, wie das bei den Ahnen und Naturgeistern der Fall ist." Nur am Schlusse der Frühlingsweihe findet eine Art Opferfeier statt; eine bestimmte Priesterkaste richtet dann an *Wonekau* ein Gebet. Sonst wird zu ihm nicht viel gebetet. Er überwacht die Befolgung der Gebote. Er hat die Sterne gemacht. Weiter ist *Tonatana* auf der Shortlandinsel zu nennen und der berühmte, in der höher entwickelten polynesischen Religion von einer reichen Mythologie und Vielgötterei umsponnene *Tangaloa, Tangaroa* oder *Taaroa*. Der „einzige" Gott der Geten, *Zalmoxis*, von dem Herodot schreibt, scheint auch ein solcher deus otiosus gewesen zu sein. Mustern wir alte und neue Berichte und Beobachtungen, so dürften nicht wenige der Gestalten, die in den geläufigen animistischen, polydämonistischen und polytheistischen Systemen nicht unterzubringen sind, ihre Erklärung als Urväter oder Urheber gewinnen.

Die Beispiele können nach Belieben vermehrt werden. Es fällt mir gewiß nicht ein, diese verschiedenen Gestalten miteinander zu identifizieren. Aber sie zeigen unleugbar, trotz aller individuellen Ausprägungen und Unterschiede, gewisse verwandte Züge und scheiden sich durchgehends von den Geistern und den Opfergöttern wenigstens der entwickelten Opfersysteme in einem Maße, dem die gangbaren religionshistorischen Theorien nicht genügend Rechnung getragen haben. In sich ist eine solche Übereinstimmung in wichtigen Hauptpunkten nicht sonderbarer, als wenn z. B. Tabu-Riten oder Vegetations-Riten untereinander in den verschiedensten, weit auseinander liegenden Gegenden und Zeiten auffallende Ähnlichkeiten aufweisen. Es gilt nur auch für die Ursprungswesen wie für die eben genannten und andere religiöse Grundbegriffe den gemeinsamen, ihre inhaltliche Verwandschaft psychologisch erklärenden Hintergrund zu finden und sie nicht, wie es gegenwärtig geschieht, bald als Sonnengötter, bald als Mondgötter, Himmelsgötter, Donnergötter, Vorväter, Totemgeister, bald schließlich als Anleihen aus monotheistischen Religionen in verschiedenen Kategorien unterzubringen.

Das Wesen dieser hohen Gestalten tritt am deutlichsten in dem Glauben der primitiven Stämme zu Tage, und liegt m. E. darin, daß sie in der Vorzeit mancherlei verfertigt und eingerichtet haben. In ihnen sieht man den Ursprung von Menschen und Tieren, Pflanzen und Naturerscheinungen. Meines Wissens gibt es nur zwei Ausnahmen, den *Altjira* der Aranda und den *Tukura* der Loritja, die nach Strehlows Beschreibung eigentlich auf Erden nichts ausgerichtet haben, sondern

höchstens gewisse Himmelskörper erklären sollen. Diese Fälle sind jedoch so eigentümlich und einzig dastehend, daß man aus ihnen keine allgemeinen Schlüsse ziehen darf. Ich habe es oben als eine Möglichkeit hingestellt, daß diese Wesen bei den Zentralstämmen Australiens eine Verdoppelung der ursprünglichen totemistischen Urheber darstellen. Vermutlich haben auch *Altjira* und *Tukura* früher mehr mit dieser Welt zu schaffen gehabt, jedenfalls aber ändern Strehlows Mitteilungen nichts daran, daß die sonstigen tier- oder menschengestaltigen hohen Wesen dieses Kreises vor allem als Urheber angesehen werden, deren Funktionen wir unten näher nachgehen werden.

Von ihnen stammen auch die heiligen Zeremonien, Tänze, Mysterienbräuche, wie Beschneidung und Zahnausbrechen, die Ehergeln und die Verbote. Dieser Zug ist bei ihnen ebenso charakteristisch wie die Verfertigung oder das „Gebären" von Menschen, Tieren usw. Es liegt nichts sonderbares darin, das die Regeln und Verbote, die den Knaben bei der Einweihung in die Mysterien oder — wie das Verweilen der Knaben im Walde, das Fasten, die Betäubung und die Weihezeremonien oft genannt werden, bei ihrer „zweiten, neuen Geburt" eingeprägt werden, in Ozeanien, Australien, Afrika und Amerika einander sehr ähnlich sind. Denn die Bedingungen der menschlichen Gesellschaft gehen in den verschiedenen Weltteilen nicht weit auseinander. Die bei den australischen Zentralstämmen gegebenen Regeln werden von Spencer und Gillen in die folgenden vier Punkte zusammengefaßt:

1. Der Jüngling soll den Älteren gehorchen und mit ihnen nicht streiten.

2. Er darf gewisse Nahrung nicht essen, muß aber denjenigen das nötige Essen verschaffen, die in einer bestimmten Verwandtschaft zu ihnen stehen.

3. Er darf es nicht versuchen, mit Frauen Umgang zu haben, die anderen Männern gegeben worden sind oder Gruppen angehören, mit deren Mitgliedern ihm eheliche Verbindung nicht erlaubt ist.

4. Er darf vor allen Dingen keines der Geheimnisse, die die Totems betreffen, Weibern und Kindern verraten.

Zu diesen allgemeinsten Bestimmungen gehören selbstverständlich Gehorsam den Älteren gegenüber, Beobachten der Eheregel (die primitivsten Stämme sind bekanntlich streng monogamisch), Wahrheit und Zuverlässigkeit im Gespräch und Respekt vor dem Leben und dem Eigentum der Stammesgenossen. Solche Verbote und Gebote sind so gewöhnlich, daß — beiläufig gesagt — man a priori vermuten muß,

daß die Gebote 4 – 8 in unseren zehn Geboten, wie die entsprechenden indischen im Brahmanismus und Buddhismus verschieden ausgeprägten Verbotsreihen, und das chinesische *hsiao*, von primitiver Herkunft und, was den Dekalog betrifft, viel älter als Moses sind, wenn sie natürlich auch durch ihn eine bestimmte Fassung und Ordnung bekommen haben können. Eine solche Vermutung befreit uns ja selbstverständlich keineswegs von der Notwendigkeit, das Alter der altisraelitischen Gebote, wie jede andere geschichtliche Erscheinung, nach ihren eigenen Voraussetzungen zu untersuchen.

Auf den niedrigeren Stufen der Kultur haben sich bekanntlich – wie die großen Werke von Westermarck, Hobhouse und anderen über die Geschichte der Moral ausführlich zeigen Religion und Moral relativ unabhängig von einander entwickelt. Ein Zusammenhang findet sich aber doch, teils in den Tabugebräuchen, teils in den Allvätern oder Urhebern, die wir hier behandeln. In der Regel haben nämlich diese Wesen, von denen man in den religiös-magischen Mysterien singt, und die diese Riten selbst eingerichtet haben, auch die grundlegenden Regeln und Verbote des Zusammlebens festgesetzt. Mit aller Vorsicht vor einem gewaltsamen Anachronismus könnte man hier von einem gewissen Moralismus im Gebiete der Primitivität reden. Denn wenn man die Ursprungswesen von den sonstigen unvergleichlich wirksameren Elementen der primitiven Praxis und Frömmigkeit isoliert, so bleiben neben ihnen selbst und der Welt von Tieren, Menschen und Dingen, die sie geschaffen oder aus sich erzeugt haben, besonders die Ordnungen und Gebote, welche sie nachgelassen haben. Eine gewisse Vorstellung von einer steten Ordnung in der Natur und Welteinrichtung hängt doch auch mit dem Glauben an Ursprungswesen zusammen. Denn im Gegensatz zu den launischen Mächten haben die Urheber ein für alle Mal ihr Werk getan und kümmern sich von da an nicht mehr um Welt und Menschen.

Heute sind die Altväter in weiter Ferne. Seitdem sie alles eingerichtet haben, sind sie nach einem anderen Lande fortgegangen, sie weilen oben im Himmel oder unten im Erdboden oder sie haben sich in Steine, Bäume oder heilige Mysteriengeräte verwandelt. Im Leben der Eingeborenen sind sie von anderen, näheren und gefährlicheren Mächten verdrängt worden. Dieser zweite charakteristische Zug der Allväter hat ihnen längst die Bezeichnung: *dei otiosi* verschafft. Die Hoheit dieser Wesen kontrastiert mit der geringen Bedeutung, die sie neben den näheren, wirksameren nnd gefährlicheren Wesen, mit denen man im Kult unaufhörlich zu rechnen hatte, den Seelen Verstorbener, den Ahnen,

den Geistern und den Naturgottheiten, in der Religion der Primitiven haben. Diese besonderen Verhältnisse wollte Thomas Campanius Holm in seiner angeführten Beschreibung der alten schwedischen Kolonie Nya Sverige folgendermaßen erklären: „Was den Glauben und Gottesdienst dieser Indianer angeht, so erklärt er sich wohl mit dem, was der weise Cicero lib. I de. Leg. geschrieben hat; denn ungeachtet, daß sie keine rechte Kenntnis davon haben, wie es mit dem wahren und allmächtigen Gott beschaffen ist, und deshalb auch nicht verstehn, ihn zu verehren und anzurufen; so glauben sie doch und bekennen, daß es einen Gott gibt, der Himmel und Erde geschaffen hat, und sie sagen so von ihm in ihrer Sprache, wie man mir berichtet hat. *Opom Saccheman mah matit, mah nijr noton, mahorite mah nijr pentor.* Das heißt soviel wie: der Oberste Gott im Himmel, er ist nicht böse, er tut uns weder Übles noch Gutes, darum können wir ihn auch nicht anbeten. Aber von dem Bösen sagen sie so! *Manetto matitte renappe pentore Saccheman, manitto apitse perenape, ankarop:* Das heißt: Der Teufel, unser Oberster, ist böse; wenn wir nicht tun, was er befiehlt, so verwundet, zerreißt und tötet er uns. Deswegen verehren sie Gott nicht und rufen ihn nicht an, da er ihnen (wie sie meinen) weder Gutes noch Böses tut, auch nicht kommt und mit ihnen redet, wie der Böse es tut. Aber vor dem Bösen haben sie Furcht und opfern ihm deshalb an ihren bestimmten Plätzen im Walde, damit er ihnen keinen Schaden zufüge. Wenn es donnert und blitzt, beginnen sie sich so zu fürchten, daß sie sich im Walde solange verstecken, bis es vorüber ist, denn dann, sagen sie, ist der gute Gott zornig." Daraus können wir wenigstens soviel schließen, daß das hohe Wesen keine Verehrung genoß.

In Australien genießen die Urväter in der Regel keinen Kultus und keine Opfer. Eine Ausnahme würde die von Spencer und Gillen genannte Riesenschlange der Warramunga Wollunqua im nördlichen Zentralaustralien bilden. Ihr scheint eine Art Kultus zuzukommen[82]. Aber die Sache scheint nicht ganz klar zu sein. Auch *Nzambi* entbehrt in der Regel eines Kultes. Wenn ein solcher vorkommt, wie wir gesehen haben[83], macht er keinen ursprünglichen Eindruck. Dagegen kommen Gebete und Anrufungen am *Nzambi* wie an andere Urväter vor, und ihre Namen werden z. T. in der alltäglichen Rede viel im Munde geführt. Das von Orpen aufgezeichnete Gebet der Buschmänner wird immer wieder zitiert: „O *Cagn*, o *Cagn*, sind wir nicht deine

[82] Vgl. Hemliga regler 175.

[83] Oben S. 142.

Kinder? Siehst du nicht, daß wir hungern? Gib uns zu essen! Die Gebete zu dem höchsten Wesen der Hottentotten sind von Th. Hahn angeführt. Nur muß man damit rechnen, daß eine Übersetzung aus den primitiven Sprachen unwillkürlich den Inhalt in eine andere Sphäre erhebt. Anschauungen und Stimmungen werden andere, so gewiß wie unsere Worte und Ausdrücke einer anderen Vorstellungswelt, als der primitiven entstammen. Dem primitiven Menschen sind derartige Gebete in der Regel nicht das, was sie Religion-Magie nennen würden, wenn sie dafür einen Ausdruck hätten. Denn diese Gebete gehören meistens nicht zu den fest geregelten sakralen Einrichtungen. Sie reihen sich nicht ein in ihre Religion im eigentlichen Sinne, insofern Religion auf diesem Stadium aus festen Riten mit zugehörigen Vorstellungen und Gedanken besteht. Das ist für die richtige Auffassung der Urwesen sehr bedeutsam. Man wendet sich bisweilen an sie, von Not und Gefahr gedrängt. Solche Gebetsrufe sind viel eher impulsive Äußerungen einer Seele, die sich bedrückt fühlt und sich vergebens an die Mittel der offiziellen Religion gewandt hat, als Sache der Gesellschaft, d. h. nicht Religion im Sinne von geordneten Riten und Mysterien. Frobenius erzählt vom *Olorun* der Yoruba[84] an der Westküste Afrikas, daß er keine Priester hat, und daß von ihm kein Bildnis angefertigt wird. Es gibt keinen Tempel *Oloruns*. „Nur sehr selten, wenn alle Götter ihre Hülfe versagen, ruft ihn der Yoruba an. Man kann sagen, *Olorun* lebe mehr im Sprichwort als in der Anschauung oder im Kulte." Dasselbe kann *mutatis mutandis* von der Anrufung der meisten Allväter oder „Obergötter" der Naturvölker gesagt werden. Auffallend ist der theoretische Charakter des Glaubens an solche Wesen. Es liegt in ihrer Annahme mehr eine Antwort auf die Frage, woher kommt dies oder jenes? wer hat es gemacht? als auf die Frage, wer kann uns helfen? wen müssen wir besänftigen, um vom Unglück befreit zu werden und Erfolg zu gewinnen?

1. Der Urmonotheismus.

Ihre jetzige Berühmtheit verdanken diese von der Religionswissenschaft allzulange vernachlässigten Urwesen dem verstorbenen schottischen Polyhistor und Schriftsteller Andrew Lang, der hinter einer spielenden Ironie und Skepsis das warme Herz eines Romantikers verbarg. Daß

[84] Die Weltanschauung der Naturvölker s. 348 ff.

sein allem Dogmatismus abgewandter Intellekt sich gegen eine abgeblaßte, die Tatsachen vergewaltigende Evolutionstheorie sträubte, soll man ihm nicht verübeln. Aber er hat beides, sowohl die Primitiven selbst als auch ihre Urwesen, über die Maßen idealisiert und er sah in diesen „hohen Göttern der niedrigen Rassen", in diesen „Schöpfern"[86] den einen göttlichen Schöpfer und Richter, den er somit in den Beginn der religiösen Entwicklung setzte.

In Wirklichkeit haben wir es hier nicht mit einem Gotte oder mit Göttern im eigentlichen Sinne zu tun. Denn wie wir gesehen haben, genießen die Urväter in der Regel keinen Kultus und sind von den opferhungrigen Geistern und Gottheiten deutlich unterschieden, wenn es auch sehr erklärlich ist, daß die hohen Wesen auch ihrerseits in einzelnen Fällen einen Kultus empfingen, wenn einmal die Opfer überhaupt einen festen Platz im sakralen System gewonnen hatten. „Nachdem man sich einmal gewöhnt hatte, eine Art körperloser Mächte zu verehren, fand man es vielleicht nicht mehr höflich und sicher, eine andere Art von Mächten auszulassen." Urmonotheismus ist umsomehr eine irreleitende Bezeichnung, als diese Wesen nicht immer in der Einzahl, sondern auch in der Mehrzahl vorkommen. Die Dieri in Zentralaustralien kennen eine Menge von *Mura-mura*. Das Wort *mura* bedeutet „heilig" „gesondert", *Mura-mura* also die sehr Heiligen. Anstatt *Mura-mura* sagt man oft der Kürze wegen nur *Mura*. In den *Mura-mina*, den heiligen Riten, werden die verschiedenen *Mura-mura*-Legenden dargestellt. Jeder einzelne steht zu einem bestimmten *Mura-mura* in engerem Verhältnis, das sich vom Vater auf den Sohn vererbt und *pintara* heißt. Findet sich daneben auch ein Glaube an einen einzigen großen *Mura*, entsprechend dem Verhältnis, wie wir es bei den Aranda und Loritja gefunden haben? Die Missionare Reuter und Siebert, wie der nun so berühmte Strehlow Mitglieder der lutherischen Neu-Dettelsau-Mission, halten an entgegengesetzten Antworten fest. Reuter meint, die Dieri glauben an ein einziges göttliches Wesen *Mura*, neben den *Mura-mura*, Siebert leugnet es. Keine Legende dieses Sinnes finde sich. Frhr. v. Leonhardi[86] hatte guten Grund zu erklären, daß er die Vermutung aufgegeben habe, daß auch die Dieri an ein höchstes Wesen glauben. Er hält an der Möglichkeit fest, daß sie es ehemals getan haben, und das mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann man nur in uneigentlichem

[85] Siehe z. B. A. Lang, The Making of Religion. 2. Aufl. 1900.

[86] M. Frhr. v. Leonhardi, Der Mura und die Mura-Mura der Dieri. Anthropos 1909 (IV) S. 1065 ff.

Sinne von solchen Urwesen den Ausdruck „Urmonotheismus" gebrauchen. Sie haben keinen ausgebildeten Gottesglauben mit zugehörigem Kult aufzuweisen. Und sie sind nicht selten mehr als einer. Weder „mono" noch „theismus" will passen.

Ebenso verfehlt ist es in diesem Wesen – je nach der Vorliebe des betreffenden Forschers – Sonnen- und Mondgötter, Himmelsgötter, Regengeister, Vegetationsdämonen oder andere Naturgottheiten sehen zu wollen. Mit der Natur werden die Urwesen freilich in Beziehung gesetzt und zwar nicht nur als Verfertiger oder Schöpfer. Einige von ihnen sind jetzt fortgegangen und weilen vielleicht nur oben in der Höhe. Nichts liegt also näher, als sie mit dem Himmel zusammenzustellen. Auch in Naturerscheinungen wie Sonne, Mond, Donner und Regen erkennt man die Wirksamkeit der Urväter. Der Donner ist das Gebrüll der Regenmänner, deshalb sagen die Aranda noch heutzutage *kwatjinkama*, d. h. „der Regenmann redet" d. h. „es donnert". Nach einer anderen Tradition wird der Donner durch die Kaulquappen (*mbobulja*) hervorgerufen, die während des Regens geräuschvoll auf den Wolken hin- und herspringen und mit dem Regen auf die Erde kommen[87]. Niemand wird nach dieser Mitteilung Strehlows auf die Idee kommen, von Regengöttern zu reden. Noch andere Erklärungen gibt es für Donner und Regen. Das Brummen der Tjurunga in den Mysterien wird als Nachahmung des Donners gedeutet. Wenn es donnert, schwingt *Atnatu* oder ein anderer Urvater sein Schwirrholz, oder er rasselt mit seinen Speeren, um, wie wir gesehen haben, sie, d. h. die Blitze, herab zu schleudern, wenn das Schwirrholz auf Erden während der Zeremonien nicht dauernd in Bewegung gehalten wird. Man hört auch *korrobori*'en (Tänze) in dem Donner, die die Leute dort oben aufführen, und Gesänge, die sie dazu singen. Die *Mura-mura* der Dieri rufen mit der Stimme des Donners. „Der Donner ist die Stimme *Daramuluns*, wenn er dem Regen befiehlt zu fallen, um alles neu wachsen zu lassen", sagte ein Eingeborener. Dergleichen Aussagen zeigen uns, daß man den Donner, um ihn zu erklären, auch mit den Urwesen in Verbindung gebracht hat. Aber wenn *Atnatu*, *Daramulun* und andere den Donner erzeugen, ist damit noch nicht gesagt, daß umgekehrt diese Wesen aus dem Donner hervorgegangen sind. Dasselbe gilt von anderen Naturerscheinungen. Die Sterne sind *Atnatus* Weiber oder *Altjira*'s Lagerfeuer. *Nurelli* der Wiimbaio wird in einem Sternbild erkannt.

[87] Strehlow-von Leonhardi I, S. 27, Anm. 3.

Bundjil ist auch ein Gestirn, ein alter Kulin zeigte mit seinem Spießwerfer auf Atair. Die Aurora australis ist das Feuer *Mungans*. Aber die Urwesen darum aus den Sternen herleiten kann nur, wer ihre Eigenart verkennt. *Bäjämi*, *Altjira*, *Tukuri* verraten Hauptzüge einer Sonnenmythologie[88]. W. Schmidt hat kürzlich darauf aufmerksam gemacht. Niemals ist bisher eine zusammenfassende Untersuchung der hohen Wesen der Australier mit soviel sprachlicher und ethnographischer Sachkenntnis vorgenommen worden. Pater Schmidt ist den Naturbeziehungen der australischen Urwesen mit peinlicher Sorgfalt nachgegangen und hat damit der Forschung einen wertvollen Dienst geleistet. Aber es ist mir nicht möglich, seine naturmythologischen Deutungen der australischen hohen Wesen in allem zu unterschreiben. Ich vermag mich nicht davon zu überzeugen, daß die mythologischen Züge in so scharf gezeichneter Form vorgelegen haben, wie seine Analyse sie heraushebt, und noch weniger, daß die betreffenden Sagen einen so ausgedehnten astralen Inhalt haben, wie er es glaublich machen will. Soweit ich sehe, hat der Verfasser himmlische Naturvorgänge auch da gesehen, wo es sich nur um Tiersagen und Urväterſagen handelt, die sich auf diesem Erdboden, und nicht am Firmamente abspielen. Ich wage die kühne Vermutung, daß selbst die in den Sagen vielbesprochenen Falken und Krähen – in Analogie zu der Rolle, die die Tiere oder Tiermenschen bei den Zentralstämmen spielen – wirklich die genannten Tiere, und nicht immer Sonne oder Mond gewesen seien. Die Hauptsache aber scheint mir Schmidt mit überzeugender Kraft und gründlicher Durchdringung des Stoffes bewiesen zu haben. Wenn *Daramulun* oder *Atnatu* donnert, oder wenn *Bäjämi* oder *Nurrendere* als Sonne, wenn *Bundjil* als Mond auftritt, zeigt sich hierin nicht ihr ursprüngliches Wesen. Die Naturmythologie gibt keine befriedigende Lösung des Problems der Urwesen. In *Bundjil* der Viktoriastämme erkennt Schmidt z. B.[89] 1. ein Stück des Sonnenhelden der totemistischen Mythologie, 2. als älteren Bestandteil ein Stück des Hellmondhelden der Zweiklassenmythologie und 3. als ältesten Charakter ein Stück des höchsten Wesens der geschlechts-totemistischen Zeit. Es mag dahingestellt werden, ob die Entwicklung des *Bundjil* so schematisch vor sich gegangen ist. Jedenfalls ist seine Beziehung zu Mond und Sonne nicht ursprünglich. Erscheint *Bäjämi* „seiner ganzen mythologischen Ausstattung nach als ein Repräsentant der Sonne und zwar vorzüglich der untergehenden Sonne",

[88] W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee I, 373 usw.

[89] a. a. O. 319.

so ist es „ebenso klar, daß diese mythologischen Prädikate das Wesen *Bäjämis* längst nicht völlig erschöpfen.[90]“ Denselben Beweis führt Pater Schmidt für alle australischen Urwesen. Nur in einem, dem „Vater unser“, *Mungan ngana*[91], der Kurnai im Südosten, findet er den ursprünglichen Charakter ohne Beeinflussung irgend einer astralen Mythologie rein bewahrt. Daß *Mungan ngana* keine Verbindung mit einer der Naturmythologien der benachbarten Gebiete zeigt, ist klar und wird auch von niemand bestritten.[92] Auch wenn man die einzelnen positiven Ergebnisse über die Perioden der australischen Kulturgeschichte und ihre entsprechenden religiösen Vorstellungen und Zustände bei aller Achtung vor dem Scharfsinn, der Gelehrsamkeit und der Energie des Verfassers beunruhigend systematisch und schematisch findet, um den betreffenden Sagen und Traditionen und der „primitiven“ Denkweise gerecht zu werden, kann man nach W. Schmidts Darlegung nicht mehr davor die Augen verschließen, daß die Deutung der Urwesen als Götter der Sonne, des Mondes oder des Donners ihre eigentümliche Art verkennt und nur durch Vergewaltigung der heiligen Traditionen der Stämme durchgeführt werden kann.

Was sind dann diese Wesen nach dem Ethnographen, der wohl die ganze Frage von den australischen Urhebern der gründlichsten Analyse unterworfen hat? Pater Schmidt braucht zwei Bezeichnungen: „höchstes Wesen“ und „Himmelsgott“. Ohne Zweifel sind die Allväter in der Regel das höchste in der Vorstellungswelt der Australier. Man kann sie demgemäß getrost „höchste Wesen“ nennen. Nur wird der Ausdruck mißverständlich, wenn dadurch der monotheistische Glaube an das eine höchste Wesen hineingelegt wird. Daß ein ursprünglicher, später verdunkelter oder vergessener Monotheismus unsrem Autor vorschwebt, unterliegt keinem Zweifel. Es geht aus der unten folgenden Zusammenfassung seiner Resultate hervor. Ein so entschiedener Gegner der animistischen Theorie von der Entstehung des Gottesglaubens er ist, so streng und schematisch-evolutionistisch ist im übrigen seine Auffassung vom Entwicklungsgang der Kultur. Er unterscheidet acht Kulturstufen und Religionsschichten in Australien. 1. Urkultur mit dem Glauben an einen Himmelsgott; 2. Bumerangkultur mit dem Mond als erstem Menschen; 3. Totemkultur, in der die Sonne in Verhältnis zu Mond und Venus steht; 4. Zweiklassenkultur mit Hellmond und Dunkelmond als Brüderpaar;

[90] a. a. O. 388.
[91] a. a. O. 324ff.
[92] a. a. O. 327.

5. Mischkultur, wo der Sonnenfalke gegen die Mondkrähe streitet; 6. Achtklassenkultur, d. h. die für die Warramunga und andre Stämme charakteristische Vierteilung jeder der beiden Stammhälften, unter gleichzeitiger Rückwirkung des Totemismus (III). Alles ist, wie man sieht, in bester Ordnung vor sich gegangen. Am merkwürdigsten ist der Zusammenhang zwischen gewissen religiösen Mythen und Ordnungen einerseits, und Geräten und Organisationen andererseits. Seine Ansicht über den Ursprung und die Entwicklungsgeschichte des Urvaterglaubens faßt Schmidt folgendermaßen zusammen:

„1. Außer *Mungan ngana* sind alle anderen höchsten Wesen keine einfachen Bildungen, sondern stellen sich heraus als Zusammensetzungen mit den Helden der Astralmythologie der betreffenden Kulturstufen."

„a) *Daramulun*, das höchste Wesen der Yuin, Wolgal und Ngarigo, ist anscheinend ein alter Himmelsgott, der mit dem Mondhelden der Bumerangkultur, der hier erster Mensch und Stammvater ist, zusammenfließt, dann Einflüsse von der Mischkultur mit den Falken-Krähen-Mythen und darauf stärkere Einwirkungen totemistischer Stämme mit *Baiame* als höchstem Wesen erfährt.

b) *Baiame*, das höchste Wesen der Kamilaroi-Wiradjuri-Gruppe, *Tukura*, das (alte) höchste Wesen der Loritja, *Altjira*, das (alte) höchste Wesen der Aranda, sind Formen des alten Himmelsgottes, die mit dem alternden Vertreter der untergehenden Sonne der Totemkultur zusammenfließen. Jedenfalls ist *Baiame* auch in Berührung gekommen mit den Daramulun-Mythen; aber da hier scharfe Gegensätze vorlagen, ist eine Beeinflussung der Gestalt *Baiames* von diesen Mythen aus nur obenhin und nur bei einigen Stämmen erfolgt.

c) Die Brambrambult-Brüder der Viktoria-Stämme, als solche die Repräsentanten der Mondhelden der Zweiklassenkultur, erscheinen jetzt nirgendwo mehr als höchstes Wesen, und es ist fraglich, ob sie auch früher als solche je gegolten haben oder mit einem alten Himmelsgott je verbunden waren.

d) *Bundjil*, das höchste Wesen der meisten Viktoria-Stämme, ist die Verbindung des alten Himmelsgottes mit dem Sonnen-Falkenhelden einer Sonne-Mond-Mythologie, die aus der Vermischung der Sonnenmythologie der Totemkultur und der Hell- und Dunkelmondmythologie der Zweiklassenkultur hervorgegangen ist.

e) *Nuralie*, das höchste Wesen der Mukwara-Kilpara-Stämme, unterscheidet sich von *Bundjil* nur dadurch, daß sein Gegenpart, die

Krähe, als Vertreter des Mondes, nicht mit einem alten, männlichen Geschlechtstotem zusammengefallen ist.

f) *Nurrundere,* das höchste Wesen der Narrinyeri, ist eine Bildung wie *Bundjil* und *Nuralie,* die dann rückläufig noch einmal mit dem alternden Vertreter der untergehenden Sonne in der Totemkultur verbunden wird.

2. Keine der Kulturschichten, in welchen die genannten Gestalten vorkommen, enthält als solche ein höchstes Wesen, genauer: keine der spezifischen Mythologien eines jeden Kulturkreises bringt es aus sich allein bis zu einem wirklichen höchsten Wesen.

a) Der mythologische Held der Bumerangkultur ist der Mond als erster und sterblicher Mensch.

b) Der ursprüngliche mythologische Held der Totemkultur kann nur die junge aufgehende Sonne sein: er wagt sich nur als Sohn des höchsten Wesens hinzustellen, das er allerdings alsbald in den Hintergrund zu drängen sucht.

c) Die Zweiklassenkultur läßt keinerlei höchstes Wesen erkennen.

d) Der mythologische Held der Falken-Krähen-Mischkultur ist die Sonne der Totemkultur, die hier zu dem Mond in ein neues mythologisches Verhältnis tritt; hat die Sonne schon in der Totemkultur nicht die Bedeutung eines höchsten Wesens erreicht, so kann sie diesen Charakter auch nicht mit in die Mischung bringen, in welche sie hier eingetreten ist.

3. Da aber tatsächlich die genannten Gestalten die deutlichen Kennzeichen — Schöpferkraft, Wohnen im Himmel, Verbindung mit dem Donner und dem Regen, ethische Züge — des höchsten Himmelsgottes aufweisen, so müssen diese Charakterzüge aus einer Kulturstufe stammen, die noch vor der Bumerangkultur liegt, also aus der ältesten, der Urkultur. Der Gedanke des höchsten Wesens liegt somit vor der Zeit aller, selbst auch der ältesten uns aus Australien bekannten Mythologien.

4. Dieses letztere, aus vielfach zusammengesetzter Schlußfolgerung erhaltene Resultat läßt sich auch direkt gewinnen. Wir finden noch jetzt bei einem Volke der Urstufe, den Kurnai, ein höchstes Wesen, *Mungan ngaua,* das keinerlei Spuren einer Verbindung mit irgend einer der uns aus Australien bekannten Mythologien an sich erkennen läßt. Es muß also aus einer Zeit stammen, die vor all diesen Mythologien liegt, da sonst diese, wie später immer, wohl nicht verfehlt haben würden, ihren Einfluß auf dasselbe geltend zu machen.

5. Wir können aber auch noch einen Schritt weiter gehen und

behaupten, daß *Mungan ngaua* auch tatsächlich nichts mit irgend einer Mythologie zu tun hat." [93]

Hier wird uns ein Bild gezeichnet, daß in Klarheit der Anordnung, Festigkeit der Umrisse und Kunst der Perspektive nichts zu wünschen übrig läßt. Im Hintergrund steht hoch und beherrschend der altehrwürdige *Mungan ngaua*, „Unser Vater", der Kurnai, die den Glauben an den Himmelsgott der unverdorbenen Urkultur noch rein beibehalten haben. Nächst ihm, eine Stufe tiefer, steht der *Daramulun* der Yuin, von der „Bumerangkultur" in die Tracht des Mondes als ersten Menschen gekleidet. Noch eine Stufe tiefer stehen *Altjira* und *Tukura* der Aranda und Loritja im Zentrallande und *Bäjämi* [94] der Kamilaroi und Wiradjuri im Südosten, die die „Totemkultur" zu Sonnengöttern verwandelt haben soll. *Brambrambult* der Viktoria-Stämme trägt das Kleid einer späteren Mode, nämlich der „Zweiklassenkultur" wo Hellmond und Dunkelmond als Brüderpaar auftreten. Dem Beschauer am nächsten stehen drei Gestalten: *Bundjil* der Kulin, *Nuralie* der Darling-River-Stämme und *Nurrendere* der Narrinyeri. Sie sind Sonnengötter geworden und tragen die Züge der Mischkultur, die aus der totemistischen Sonnenmythologie und der Mondlegende der Zweiklassenkultur entstanden sein soll und einen Streit zwischen der Sonne-Falke und der Mond-Krähe darstellt. Aber im Kern ihres Wesens behalten diese Wesen trotz des Verfalles ein Stück des alten Himmelgottes.

Man muß zugeben, daß die Wirklichkeit sich selten in so gut geordnetem Zustand befindet. Aber ist es denn wirklich notwendig, die Verwandlung des „Himmelsgottes" in einen Mondgott oder Sonnengott anzunehmen? Ich glaube fast, daß die Annahme dieser Verwandlungen des „Himmelsgottes" in Mond- und Sonnengötter - abgesehen selbst von der straffen Ordnung, in welcher sie aufeinander gefolgt sein sollen — eigentlich belanglos ist. Wir haben bei den meisten Urhebern gesehen, daß sie zur Erklärung von Himmelserscheinungen herbeigezogen werden, ohne dadurch ihren Charakter als Urheber zu verlieren. Es bleibt dann der Ausgangspunkt selbst, der Himmelsgott. Greifen wir das Beispiel des *Bäjämi* heraus. Er zeigt, wie gesagt, eine Reihe von Zügen die ihn als Repräsentanten der Sonne kennzeichnen. Aber andere Züge stehen nach Schmidt [95] in unvereinbarem Gegensatz dazu, wie seine Schöpferkraft, die vielleicht schon in seinem Namen ausgedrückt ist, wenn dieser nämlich mit dem

[93] Schmidt a. a. O., I, S. 326 ff.

[94] W. Schmidt schreibt den Namen: *Baiame.*

[95] a. a. O. S. 388 ff.

Verbum *biaia*, „schneiden", „formen", „machen" zusammenhinge, während Frau Langloh Parker[96] den Namen vom Adjektiv *bäjämi*, „groß", herleitet; seine Ewigkeit – er wird *burrambin*, „ewig" genannt –; auch ethische Eigenschaften, welche nebst seiner Hoheit den Eingeborenen Ehrfurcht und Unterwürfigkeit einflößen, sodaß sie in Nöten und Anliegen, bei der Einweihung und am Grabe ihrer Verstorbenen, (wie Frau Langloh, Parker in rührender Weise erzählt)[97], Gebete an ihn richten, jedoch soweit man sehen kann ohne Opfer, und den Gesetzen *Bäjämis* gern Gehorsam entgegenbringen, da er „der Vater aller ist, dessen Gesetzen die Stämme nun gehorchen".[98] Wie sind demgegenüber die naturmythischen Züge zu erklären? W. Schmidt schreibt[99]: „Daß alle diese mythologischen Bildungen nun wirklich erst nachträgliche Zutaten zu einem Etwas sind, das schon vorher in selbständiger Wesenheit bestand, das läßt sich schon aus den hoheitsvollen Eigenschaften schließen, die ich soeben zusammengestellt habe. Denn diese hängen in keiner Weise mit jenen mythologischen Anschauungen innerlich zusammen. Daß diese hoheitsvollen Zügen erst nachher sich entwickelt haben sollten, ist völlig ausgeschlossen; jene mythologischen Anschauungen waren nicht nur nicht geeignet gewesen, sie hervorzubringen, sondern sind das größte Hindernis für die Entwicklung solcher hohen Eigenschaften. Und wenn vielleicht jemand noch versuchen möchte, einige dieser Eigenschaften aus dem „wohltätigen Charakter" der Sonne abzuleiten, die ja der Held dieser Mythologie ist, so bedenkt er nicht, daß das Thema dieser Mythologie nicht der Jahreslauf der Sonne ist, in welchem diese allerdings ja einen wohltätigen Einfluß auf Wachstum und Gedeihen in der Natur äußern könnte,[100] sondern der Tageslauf der Sonne. Wenn man dann auch in diesem Tageslauf auf die Annehmlichkeit des die Tageshelle verbreitenden Lichtes hinweisen wollte, so ist zu erwidern, daß das in den vorhandenen Mythen kaum hervortritt; auch würde dann der Gegensatz, das schreckende Dunkel der Nacht, berührt worden sein, was aber nicht der Fall ist. Denn wenn auch *Daramulun* bei den Kamilaroi

[96] K. Langloh Parker, Australian legendary tales, London 1897.

[97] More Australian Legendary Tales. London 1898, S. 93ff.

[98] Langloh Parker, The Euahlayi Tribe. London 1906, S. 7, 72.

[99] a. a. O. S. 391ff.

[100] Hierzu macht Schmidt folgende Anmerkung: „Wachstum und Gedeihen wird aber hier, in der heißen Zone, nicht der Sonne zugeschrieben, sondern dem Regen, der auf die von der heißen Sonne ausgedörrte Erde fällt, s. die Baiame-Mythe über das Verwelken der Blumen bei Langloh Parker, More Australian Tales, S. 84, besonders den Schluß."

einmal „der böse Geist, der die Nacht regiert" genannt wird,[101] so ist es mehr Stammesfeindschaft, die ihn zum bösen Geist macht, als seine Beziehung zur Nacht, der ja gerade er, der Repräsentant des Mondes, durch sein Licht mindestens einen Teil ihres Schreckens benimmt.

Diese Erwägungen werden aber noch verstärkt, wenn wir jetzt auch noch Eigenschaften bei *Baiame* nachweisen, die direkt der mythologischen Auffassung entgegenstehen. Das sind die Eigenschaften die ihn ausgesprochenermaßen zum Himmelsgott machen.

Hierher gehört, daß er besonders den erquickenden Regen spendet, aber auch den zu reichlichen Regen aufhören läßt, also ihn vollständig in der Hand hat, so daß man sich in dieser Hinsicht an ihn im Gebete wendet.[102] Der Gegensatz zur Sonnenmythologie tritt gerade in diesem Punkte einmal sehr deutlich zutage: die Blumen verwelken und sterben, da *Baiame* weggeht, weil alles austrocknet — und sonst ist es doch gerade die Sonne, deren intensive Anwesenheit alles ausdörrt und die Blumen verwelken läßt. Die Blumen kehren denn auch erst dann wieder zurück, als *Baiame* den Ostwind wehen läßt, der den Regen bringt.[103] Zu all dem kommt noch, daß der Donner als seine Stimme betrachtet wird,[104] was um so sicherer als Charakteristik des Himmelsgottes betrachtet werden kann, da der Donner hier nicht mit dem Schwirrholz in Verbindung gebracht wird.

So scheint es also, daß *Baiame* ein alter Himmelsgott ist, mit dem ein Sonnenheld zunächst zusammengeflossen ist, und den dieser letztere dann später mehr und mehr in den Hintergrund drängte."

Dies lange Zitat ist besonders geeignet, daran meine Auseinandersetzung mit W. Schmidts Haupttheorie kurz anzuknüpfen.

1. Wie aus den obigen Erörterungen und meinen früheren Veröffentlichungen zu dieser Frage hervorgeht, gebe ich ihm vollkommen Recht darin, daß die Beziehungen *Bäjämis* zu Sonne, Mond, Donner und Regen nicht ursprünglich, sondern nachträgliche Zutaten zu seiner Eigenart sind. Sonst wäre eine solche Gestalt wie *Bäjämi* und andere Allväter in der Gesamtheit ihrer Eigenschaften völlig unverständlich. Wer aus anderen Gebieten echte Sonnen- oder Mondgötter kennt, wie *Amaterasu*, oder *Ra* oder *Súrya*, wird nicht umhin können zu sehen,

---

[101] Mathews, Journal Anthropol. Inst. XXIV, S. 419.

[102] Langloh-Parker, The Euahlayi Tribe. S. 8, 10. More Australian Legendary Tales, S. 90ff.

[103] Langloh-Parker, More Australian Legendary Tales. S. 84—89.

[104] Ridley, Kamilaroi, S. 17.

daß die hohen Wesen der Australier einem ganz anderen Typus vertreten. Insoweit betrachte ich Schmidts Beweisführung als endgültig. Im negativen Teil seiner Schlüsse muß man ihm Recht geben.

2. Aber ich vermag den Unterschied der beiden Schichten, der ursprünglichen und der sekundären, naturmythologischen, gar nicht ohne weiteres als einen Gegensatz zwischen höher und niedriger auffassen. Überhaupt hat eine Wertung bei diesen rein geschichtlichen Untersuchungen wenig Sinn. Sollen aber die Vorstellungen einmal gegeneinander abgewogen werden, dann ist es nicht damit getan, einfach von einem Niedergang der ursprünglichen Hoheit eines Himmelsgottes zu reden. Schmidt spricht von deteriorierenden Anthropormorphismen.[105] Noch schlechter und später müssen nach diesem Grundsatze die Tierformen des Urhebers sein, was W. Schmidt auch tatsächlich annimmt. Jetzt liegt wirklich bei *Bäjämi* die Sache so, daß er nie „mit irgend einem Tier identifiziert wird", sondern immer in menschlicher Gestalt, als menschliche oder übermenschliche Persönlichkeit auftritt. Er ist nämlich der entwickeltste und am höchsten stehende der australischen Allväter. Aber nehmen wir z. B. *Bundjil* der Viktoriastämme, der ein Falke ist, oder den emufüßigen *Altjira* der Aranda, oder die Krähe der Kaitisch und der Unmatjera, oder die sonstigen ganz oder halb tierähnlichen Urwesen australischer Stämme. Wenn der nun von der Erde verschwundene Urheber sekundär als Erklärung der Naturerscheinungen angewandt wird, kann ich es kaum als einen Verfall bezeichnen, daß eine theriomorphe Zwittergestalt zu Sonne oder Mond wird. Es handelt sich nicht um einen Übergang von einem höheren zu einem niederen Standpunkt, sondern um eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Es mag dann als eine Geschmackssache gelten, ob man den „Urheber" vorzieht, oder Verehrung genießenden Naturwesen, wie dem Himmel, der Sonne, dem Mond, dem Donner den Vorrang zuerkennt. Ich will mit niemand darüber rechten. Zwar besitzt der Urheber eventuell größere Möglichkeiten als die bloße Sonnen-, Mond- oder Donnergottheit. Aber daraus folgt nicht notwendig irgend welche besondere Hoheit. Weder *Mura-mura* der Dieri noch der *Andjir* noch die Krähe der Unmatjera machen einen imponierenden Eindruck. In seinem Werk über die austronesischen Religionen[106] schrieb W. Schmidt: „Da imponiert uns zunächst die Hoheit, die alles überragende, die

[105] a. a. O. 391.

[106] P. W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Wien 1910. § 528. (Denkschriften der Kaiserl. Akad. der Wissenschaften. Phil. hist. Klasse LIII.

ganze Welt, alle Menschen (und Götter) beherrschende Stellung dieses höchsten Wesens. So steht bei den Nordwest-Dayak der himmlische *Batara* über allen auch über dem Erd-*Batara*" usw. Dem Archidiakon J. Perham, Schmidts vornehmster Autorität für diese Stämme, hat die Hoheit des *Batara* nicht in demselben Maße imponiert. Schmidt führt selbst in derselben Arbeit[107] seine Worte in Übersetzung an:[108] „Obgleich die ganze Auffassung von *Petara* (= *Batara*) durchaus keine hohe ist, so ist er doch ein gutes Wesen." Einen als rein menschlich oder als übermenschlich aufgefaßten Gott in den Beginn der Entwicklung zu setzen, um dann die Tiergestalten und Sagen als Verfall oder aus deteriorisierenden Einflüssen zu erklären, heißt in den bestbekannten Fällen, nämlich bei den Stämmen in Ostaustralien, wie anderwärts, die Sache auf den Kopf stellen.

3. Um die Anfänge und die Entwicklung des Gottesglaubens zu verstehen, ist *Bäjämi* besonders wichtig. Denn dieser Urheber ist schon — vielleicht nicht ganz ohne Befruchtung durch monotheistische Religionen — auf gutem Wege eine Gottesgestalt im eigentlichen Sinn mit Kultur zu werden. Durch die Mythologien bereichert und befreit von den tierischen Zügen ist er eigentlich seinen schwarzen Menschenkindern näher getreten und spielt in ihrem Leben, wenn wir uns an Frau Langloh Parkers Nachrichten halten dürfen, eine etwas größere Rolle als die meisten anderen Urheber. Man kann ihn mit größerer Berechtigung Gott nennen, als irgend ein anderes australisches Urwesen. Aber das sind meines Erachtens, soweit wir die verschiedenen Formen der Urheber in Mehrzahl und Einzahl und ihre Verhältnisse unter einander überblicken können, Resultate einer beträchtlichen Entwicklung, die *Bäjämi* weit über den ursprünglichen Urvater hinausgeführt hat, wie wir ihn in urwüchsiger Gestalt bei den Zentralstämmen entdecken. So wie *Bäjämi* jetzt in den Legenden auftritt, die Gebete seiner Kinder hört und die Einhaltung der Ceremonien überwacht, könnte man ihn einen droben im Himmelslande wohnenden Gott, einen Himmelsgott nennen. Ist er doch, wie Schmidt bemerkt, nicht nur die leuchtende und versengende Sonne, er läßt vielmehr auch den Regen durch den Ostwind herbeigeführt werden und redet im Donner. Wenn aber Schmidt ihn als den alten Himmelsgott bezeichnet, den er auch hinter den sonstigen australischen Urwesen sieht, finde ich dies irreleitend, nicht nur wegen

[107] Schmidt a. a. O. § 16.

[108] Aus J. Perham, Petara, or Sea Dyak Gods in Journal of the Straits Asiatic Society Nrs. 8, 10, 14.

des schon kritisierten Urmonotheismus im allgemeinen, sondern auch wegen der Naturbeziehung und der bestimmten Charakteristika, die bei der Bezeichnung „Himmelsgott" sofort vorschweben. Was Pater Schmidt unter der Bezeichnung versteht, wird aus seinen Arbeiten nicht ganz klar und wird ohne Zweifel im zweiten Teile seines großen Werkes näher festgestellt werden. Jedenfalls würde es mit seinen allgemeinen Tendenzen nicht übereinstimmen, wenn er diesen *Bäjämi*-Himmelsgott und seine — nach Schmidts Ansicht — stärker entarteten Verwandten als Naturgottheiten des Himmels, d. h. als Personifikationen des Himmels ansehen wollte. Sein hehrer Gott des ursprünglichen, unverdorbenen Glaubens, dürfte kaum ein Naturgott sein. Aber das Wort „Himmelsgott" wird in der Religionswissenschaft schon längst von einer — wirklichen oder vermeintlichen — Personifikation des sichtbaren Himmels gebraucht. Und durch diesen Ausdruck wird das wahre Wesen des Urhebers verwischt. Der Himmel ist nämlich bei den Vorstellungen von dem Urheber nichts ursprüngliches und wesentliches. Soll mit dem Worte „Himmelsgott" die Wesenheit dieser Urheber charakterisiert werden, dann wird damit wieder etwas sekundäres in den Vordergrund gerückt. Der Urheber braucht, wie wir gesehen haben, nicht im Himmel zu wohnen, er kann auch in einem anderen Lande weilen, oder im Erdboden hausen. Wenn er dennoch am häufigsten im Himmelslande als mächtiger Häuptling wohnt, kann man doch seine grundlegenden Eigenschaften nicht aus dem Himmel, sondern aus seiner wesentlichsten Eigenschaft herleiten, nämlich Urheber von Wesen, Dingen, Einrichtungen und Zeremonien zu sein. Die Beziehung zum Himmel müssen wir ebenso wie die anderen Naturbeziehungen zu Gestirnen, Donner usw. bei den Urhebern als sekundär erklären.

2. Die Naturhypothese.

Wir haben gesehen, wie oft der Mensch für all das Geheimnisvolle, das ihn „oben" umgibt, eine Erklärung gesucht hat. Darin lag z. B. die Bedeutung des japanischen *Schin* und des *Oki* der Huronen. In diesem Fall hat man wohl eher an das Höhere, Obere als Ausdruck für Merkwürdigkeit und ungewöhnliche Erscheinung gedacht. Aber „von oben her" kann auch direkt das Himmelsgewölbe bezeichnen. So *Molimo* in der Peli-Sprache, *Mawu* des Ewe und das *Uwalowu* des Akposovolkes, das etwas bezeichnet, das „oben" ist. Fr. Müller[109]

[109] Anthropos II, S. 201 ff.

deutet es vom Firmament, gibt aber gleichzeitig an, daß *Uwalowu* „das persönlich gefaßte, höchste Wesen" bezeichnet. Auch sonst befindet sich das Ursprungswesen nicht selten droben. *Bäjämi* und seinesgleichen leben als mächtige Häuptlinge im Himmelsland, aber, wie gesagt, können sie auch im fernen Land oder in der Erde hausen. Wenn man sie mit dem Himmel zusammenbringt, wird es fraglich, ob für sie der Anblick des Himmels oder etwas anderes als Ursprung anzunehmen ist.

Wie gering die Rolle ist, die der Himmel und die Himmelskörper im Vergleich zu näher gelegenen Dingen in der früheren Vorstellungswelt der Primitiven, aus der die Urväter oder Urheber hervorgegangen sind, und in ihren sakralen Einrichtungen gespielt haben, zeigt uns die Beobachtung, wie wenige Totem-Namen unter den Australiern von den Himmelskörpern genommen sind. Der Regen dagegen ist als Totem sehr häufig.[110] Ein solches Verhältnis wäre unerklärlich, wenn die astrale Welt für den primitiven Menschen eine sehr wesentliche Bedeutung hätte. Schon darin liegt eine Warnung, den Ursprung des Urvaterglaubens im Himmel, der Sonne, dem Mond oder den Sternen zu sehen. Diese Wesen gehen zweifellos bis in die primitivsten Kulturen zurück, die wir kennen. Sie sind aus anderen Gründen in der Vorstellungswelt aufgetreten und man hat sie erst sekundär, — je höher in der Entwicklung, desto allgemeiner — über das Irdische emporgehoben. Nichts lag dann näher, als die Stimme des Urhebers und seine Mysterieninstrumente im Donner, seine Pfeile im Blitz, seine Weiber und Kinder oder seine Lagerfeuer in den Sternen zu erkennen und warum dann nicht ihn selbst in der Sonne oder in dem Mond? Auf solche Weise mag der Urheber wohl auch Himmelsgott werden oder scheinen, ja sogar Himmel oder Herr oder Besitzer des Himmels genannt werden.[111] Aber darum in ihm eine Personi-

---

[110] E. Durkheim, a. a. O. S. 145, 191.

[111] K. Th. Preuß hat in seinem neu herausgekommenen Buch, „Die geistige Kultur der Naturvölker", Leipzig 1914 (Aus Natur und Geisteswelt) sich für den Glauben an den Himmelsgott ausgesprochen. Er schreibt S. 60: „Sicher erscheint jedenfalls die interessante Tatsache, daß die obersten Götter in verhältnismäßig früher Zeit auftreten können. Daher sind sie nicht aus dem bloßen Kausalitätsbedürfnis zu erklären, das eine oberste Spitze der Götterwelt und des Geschehens überhaupt brauchte, sondern sie müssen, wie die meisten anderen Götter, einem sinnlichen Natureindruck ihre Entstehung verdanken, der auf einen beherrschenden und für die Menschen wichtigen Gegenstand in der Natur zurückgeht. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es meist der Nachthimmel oder der Taghimmel oder die Vereinigung von beiden mitsamt ihren mannigfaltigen, Leben vortäuschenden Erscheinungen, infolge deren er als eine Per-

fikation des natürlichen Himmels zu sehen, dürfte eine Vertauschung eines Wesens mit seiner Wohnung bedeuten und scheint mir im Grunde ebenso irreleitend, als wenn man ihn Mondgott oder Sonnengott nennt. Ich wage selbst über den beliebten „Himmelsgott" im allgemeinen der ketzerischen Ansicht zu sein, daß eine so wenig greifbare Vorstellung, wie es der Himmel ist, bei der Bildung von Gottesgestalten in der Regel nicht als Grundlage gedient haben dürfte, sondern daß hierher gehörige Vorstellungen in vielen Fällen erst sekundär mit ihnen verknüpft worden sind. Wie unverständlich bleibt vieles z. B. bei *Bäjämi, Nzambi, Olorun* und dem *Horu* der alten Ägypter, wenn man mit der Grundvorstellung „Himmel" operiert. Und wie klar stimmt alles zusammen, wenn wir von der Vorstellung des Ursprungswesens ausgehen und die Naturbeziehung zum Himmel, zur Sonne, zum Regen usw. als sekundär betrachten. Ich wähle einige Beispiele aus afrikanischen Religionen, denn in Australien ist die Verbindung der Urwesen mit dem Himmel nicht so auffällig.

Nzambi in Westafrika wird mit dem Himmel in Beziehung gesetzt, „und daher durch einen natürlichen Übergang mit dem Regen".[112] Aber darin liegt nicht sein ursprüngliches Wesen. Er hat alles gemacht, auch die Mächte,[113] und wird nicht abgebildet.[114] *Nyambi*, wie sein Name

sönlichkeit aufgefaßt ist. So sagt auch Spieth (Die Religion der Eweer. S. 5. Vgl. über *Mawu* auch Spieth, Die Ewestämme. S. 414 ff.) von dem Gott Mawu: die Gottesvorstellung der Eweer scheint sich am sichtbaren Himmel gebildet zu haben, ‚denn wo der Himmel ist, da ist Gott' (Worte der Eingeborenen)."

Preuß geht von der Voraussetzung aus, daß diese hohen Wesen Götter im eigentlichen Sinne sind. Ferner setzt er sie zu andern Göttern und Geisterwesen, in eine Beziehung, die dem ausgebildeten Polytheismus angehört, den Primitiven aber fremd ist. Auch läßt er das Kausalbedürfnis in einer Weise wirken, wie es uns von der höheren Religion und Kultur her wohl bekannt ist, um in der Götterwelt eine Einheit zu bewirken. Aber wie ich oben nachgewiesen habe, dürfen wir die betr. Wesen zunächst mit den ätiologischen Sagen und Mythen zusammenbringen, die bei den Primitiven ganz gewöhnlich sind. Preuß nimmt keine Rücksicht auf die Rolle der hohen Wesen bei der Einweihung und in den Mysterien, als der Stifter dieser Mysterien und der Gebote, die damit verbunden sind. Was haben die Mysterien mit dem Himmel zu schaffen? Was insbesondere *Mawu* angeht, verweise ich auf meine Darstellung S. 139 ff.

Aber die Behauptung von Preuß ist der beste Beweis dafür, wie unumstößlich die Gewißheit sich aufdrängt, daß *Bäjämi* und dergl. nicht nebenbei abgetan werden dürfen, sondern von der Forschung mit allem Ernst angesehen werden müssen.

[112] R. E. Dennett, At the back of the black mans mind, S. 112.

[113] a. a. O. S. 111.

[114] a. a. O. S. 87.

auch lautet, heißt „Herrscher".[115] Er wird auch „großer Herrscher (*Nyari*) im Himmel" genannt.[116] In drohender Gefahr ruft man ihn als „Unser Vater" an.[117] Aber seine Grundeigenschaft, die durch die verschiedenen Äußerungen seines Wesens durchblickt, ist die, Ursache, Urheber zu sein.[118]

Die Yoruba besitzen nach Frobenius[119] nicht weniger als zwei Himmelsgötter: *Olorun* und *Obatala*. „*Olorun* ist der göttliche Himmel, der Gott, der zu weit, zu gleichgültig und zu groß ist, um sich um den Menschen zu kümmern. Der Name bedeutet Herr des Himmels. Ellis hat übersehen, daß er auch Besitzer der Sonne heißt, denn „*orun*" heißt gleichzeitig Firmament und Sonne. *Olorun* hat keine Priester, von ihm wird kein Bildnis gemacht, es gibt keine Tempel *Olorun's*. Nur sehr selten, wenn alle Götter ihre Hülfe versagen, ruft ihn der Yoruba an. Man kann sagen, *Olorun* lebe mehr im Sprichwort als in der Anschauung oder im Kulte." Soviel von *Olorun*. „*Obatala* ist der Hauptgott der Yoruba." Er hat Kultus, Priester und ist also ein Gott im eigentlichen Sinne nebst mehreren Anderen. Schon aus dieser kurzen Charakteristik geht die Aussichtslosigkeit hervor, diese beiden Gestalten der geistigen Welt der Yoruba als Himmelsgötter in eine Linie zu stellen. Für den einen Gott gibt es keine sakralen Einrichtungen, er weilt zu ferne, um durch regelmäßige Verehrung dauernd zufriedengestellt und gepflegt werden zu müssen. Der andere ist eine gewöhnliche polytheistische Opfergottheit. Woher diese Grundverschiedenheit, wenn beide als Himmelsgötter zu erklären sind? In Wirklichkeit haben wir beide aus ganz verschiedenen, unabhängigen Wurzeln herzuleiten. *Obatala*, „der Himmel", ist, nach Cole, mit *Odudura* verheiratet.[120] Aber *Olorun* nimmt eine Sonderstellung unter den vier- bis sechshundert Gottheiten der Yoruba ein, von denen dreizehn, darunter *Obatala*, als allgemeiner verehrt angegeben werden. Bischof James Johnson[121] erklärt *Olorun* aus *Enitio-ni-orun*, „der Besitzer des Himmels", oder aus *Olu-orun*, „der Herrscher in der Höhe". Der Name dieses „Herrn in der Höhe" setzt ihn demnach mit dem Himmel, oder nach Frobenius sogar mit der Sonne

[115] a. a. O. S. 116.
[116] a. a. O. S. 124.
[117] a. a. O. S. 142.
[118] Vgl. a. a. O. S. 166 f.
[119] Die Weltanschauung der Naturvölker, S. 348.
[120] Dennett, a. a. O. S. 270.
[121] Dennett, a. a. O. S. 243 f.

in Verbindung. Aber wir erkennen in ihm den Urheber, der die Herkunft von Menschen und Dingen erklären soll, und im Himmellande wohnt. Erst diese Erklärung macht uns seine Gestalt verständlich: Er zeigt mit dem sonstigen Urhebertypus schlagende Übereinstimmungen.

Was Preuß[122] bei den Mexikanern beobachtet hat, daß nämlich die Sonnengötter in der Regel aus anderen Gestalten hervorgegangen sind, wird auch anderwärts bestätigt, nur daß ich in einigen Fällen den Urheber anstatt der Preuß'schen Dämonen einsetzen möchte. Ich nehme ein Beispiel, wo wir mit einer ausgebildeten Sonnenvergötterung und Sonnenmythologie zu tun haben, und wo doch Anlaß vorliegt, hinter dem Sonnengotte einen kultlosen Urheber zu sehen. Die Dschagga in Moschi am Kilimandscharo nennen, wie wir gesehen haben, ihr höchstes Wesen *Ruwa*, ein Wort, das in der absoluten Form nur Sonne, in der lokalen aber Himmel bedeutet. Die Sonne wird *ruwa* genannt. Aber es wird auch gesagt, daß *Ruwa* alles gemacht hat. Der Leipziger Missionar J. Raum[123] glaubt daher, daß *Ruwa* „aus der Beseelung des wunderbaren Tagesgestirns oder des mächtigen Himmelsdomes" hervorgegangen sei. Der Mond ist seine Frau, der er abends, wenn er, der Sonnengott verschwindet, seinen Schild gibt, wie die Dschaggafrau dem Krieger den Schild abnimmt, wenn er aus dem Kriege heimkommt. Diese Angaben entstammen einer Schilderung eines Eingeborenen in Raums Grammatik[124]. Soweit die Beschreibung des Eingeborenen vom Gott *Ruwa*. Sind wir nun über *Ruwa's* Charakter als Sonnengott klar? Raum erzählt Züge, die sich mit einem regelrechten Gotte, resp. Sonnengotte einfach nicht vertragen. „Ein eigentlicher Kultus wird ihm nicht gewidmet, *Ruwa* droht sich oft zu einer bloßen Idee oder Ahnung zu verflüchtigen, die keine praktische Bedeutung mehr hat." Die eigentliche Religion ist Ahnendienst. Dabei wird auch wohl anderen Geistern geopfert. Aber nicht dem *Ruwa*. (Dies scheint jedoch zuweilen, wenn auch nur ausnahmsweise, zu geschehen, nach der genannten Schilderung des Ruwa-Glaubens zu urteilen, die ein Eingeborener für Raums Grammatik gegeben hat.) „Er ist groß, ungeheuer." „Ferner erscheint er

[122] K. T. Preuß. Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus 86 (1904 II) S. 116. „Die Sonne kann also nicht von vornherein zur Auffassung einer Gottheit geführt haben." Später hat man sich, nach Preuß, einen besonderen Sonnengott gemacht, da die Bedeutung der Sonne in der Religion immer mehr hervortrat.

[123] Archiv für Religionswissenschaft 1911 S. 193.

[124] Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache (Moschi-Dialekt) 1909. S. 363 ff. (Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen XI.)

oft neben den armseligen, immer fordernden Geistern als der reiche, milde Spender." Man betet morgens und abends zu ihm um Schutz und um Vieh. Aber öfter wendet man sich an die Geister. Eigentlich ist *Ruwa* der Erzeuger des Menschen. Wir erkennen in dieser Schilderung leicht den Urhebertypus, den *deus otiosus*, der fern weilt und keinen eigentlichen Kultus genießt. Man fragt sich, ob wirklich die Sonne mit ihren Strahlen und ihrem Wirken den Ursprung einer so unwirksamen Gestalt abgeben kann. Monotheistischer Einfluß ist bei den Dschagga sehr wahrscheinlich von den Masai, dem Islam und dem Christentum her. Aber *Ruwa* selber gehört zu dem ursprünglichen Bestand der einheimischen Religion. Er trägt in der Religion das altertümlichste Gepräge. Und kein Einfluß höherer Religionen kann erklären, daß er auf dem Wege ist, sich zu einer bloßen Idee zu verflüchtigen und daß er keine Opfer erhält.

Nähere Auskunft über die Dschagga gibt ein anderer Missionar der Leipziger Mission, Bruno Gutmann, in seiner Monographie über die geistige Welt der Dschagganeger.[125] Der Name für Gott „*Iruwa*", der auch Sonne bedeutet, „nötigt", schreibt er, „von vornherein zu der Annahme, daß ihre Gottesverehrung zum mindesten ursprünglich eine reine Sonnenanbetung gewesen ist". Die aufgehende Sonne wird noch jetzt begrüßt, indem man ihr viermal entgegenspuckt und dazu ein kurzes Gebet spricht: „O *Iruwa*, schütze mich und die Meinen!" Für einen ursprünglichen reinen Naturdienst spricht nach Gutmann die Tatsache, daß auch dem Monde jetzt noch Verehrung zuteil wird. Aber weiter wird berichtet, daß die Übersetzung von *iruwe-u* „bei Gott" mit „auf der Sonne" von den Eingeborenen mit aller Entschiedenheit abgewiesen wird. „Gott wohnt nicht auf der Sonne, sondern der ganze Himmel ist *Iruwa*. Von hier aus läßt sich aber einigermaßen erklären, warum Sonne und Gottheit mit gleichem Namen bezeichnet werden, denn auch für die Sonne gilt dieser Name nur abgeleiteter Weise. Ursprünglich hat man bei *Iruwa* nicht an das blendende Tagesgestirn gedacht, sondern an das ganze Himmelsgebäude. Himmelsanbetung ist also der eigentliche Ausgangspunkt ihrer Gottesidee." Schon Aristoteles führte in populärer Weise den Gottesglauben auf Selbstbetrachtung und den Anblick des Himmels zurück.[126] Obgleich nun die beiden genannten Kenner in diesem Punkte übereinstimmen und obwohl ihr Schluß mit einer verbreiteten und von namhaften Forschern vertretenen religionsgeschichtlichen Theorie völlig übereinstimmt, welche in den

[125] Dichten und Denken der Dschagganeger Leipzig 1909 S. 177ff.

[126] Vgl. Cicero de natura deorum II 37, 95.

Urhebern „Himmelsgötter" sieht und von der häufigen Bezeichnung des höchsten Gottes als „Himmel" begünstigt zu werden scheint, scheinen mir doch Gutmanns eigene Schilderungen zu einem anderen Resultat zu führen. Er führt überzeugend aus, daß Sonne und Gottheit nicht eine solche Einheit in der Vorstellung der Leute bilden, wie man es aus der Einheit des Namens schließen könnte. Die Vorstellung von Gott ist überhaupt nicht örtlich an das Bild der Sonne gebunden. Diese Behauptung wird durch mehrere Beispiele bewiesen. Von *Iruwa* in der Bedeutung Sonne wird ohne jede Beziehung zur Gottheit gesprochen. Ist dann *Iruwa* mit dem Himmel identisch? „Sie nennen den ganzen Himmel selbst wieder *Iruwa* und sagen, das sei Gott, der gleichsam die ganze Menschenwelt umschließt; das feste Himmelsgewölbe, das nach ihrer Meinung aus Stein ist, nennen sie „*ngina*". Die obere Welt aber im Gegensatz zur Erdenwelt heißt „*iruwa*" oder meist im Lokalis: „*iruwe-u*" d. h. ‚bei Gott'." Daß die Göttervorstellung dem „Himmel" in diesem Sinne ihren Ursprung verdanke, scheint schon in sich unwahrscheinlich. Dies Gebilde scheint viel zu wenig konkret und bestimmt zu sein, um den Dschagga den Glauben an einen Gott, wie den hier behandelten, zu erwecken. Schon durch das Schwanken zwischen Himmel und Sonne wird man zweifelhaft, wie weit man aus diesen Naturbezeichnungen den Ursprung des Iruwa-Gottes herleiten darf. Obendrein hören wir, daß „seine Stätte vielmehr zwischen Erde und Himmel ist" (179). *Iruwa* tritt durchaus persönlich auf. Es gibt noch ein Wort für die Gottheit, *Ringo*, das entschieden die Bedeutung „Himmel" hat (187). Liegt nicht die Lösung des Rätsels in dem Namen, der in einer Anrufung bei dem großen Opfer gegen Einschleppung von Seuchen gebraucht wird, einem Opfer, das recht eigentümlicherweise dem *Iruwa* dargebracht wird. „Du, Mensch des Himmels, Häuptling, nimm dieses Rind. Wir bitten dich damit: Krankheit, die auf Erden kommt, wolleſt Du weit vorüber führen" usw. Gutmann selbst bezeichnet dies Gebet als „überaus wichtig". „Gott wird *nduf wo firuwa* = „Mensch des Himmels" genannt." Der Verfasser fährt fort: „Man denkt ihn sich also als Person, die den Himmel in der Gewalt hat, und von da aus vollzog sich der weitere Schritt, dieses Wesen selber *Iruwa* zu nennen." (188). Hier sind wir von dem Gedanken, den Ursprung der Gottesidee in der Sonne oder dem Himmel zu suchen, weit abgekommen. Naturverehrung ist offenbar nicht das richtige Wort, sondern man muß von einem hohen Wesen, von dem „himmlischen „Häuptling", „dem Menschen der oberen Welt" ausgehen, der Er-

scheinungen im Himmel und auf der Erde erklären soll. Klar wird der Zusammenhang erst, wenn wir, anstatt uns mit dem vermeintlichen Naturgott in lauter Widersprüche zu verwickeln, von diesem großen himmlischen Häuptling, dem Urheber, ausgehen und seine Beziehungen zum Himmel und zur Sonne als sekundäre, aber wohlverständliche Bildungen ansehen. Dieser *Iruwa* hat nämlich auch die Menschen geschaffen. Dafür wird ein Verbum *igumba* „bilden", „formen" verwendet, das sonst nur noch vom Töpfer gebraucht wird; daneben kommen auch andere Ausdrücke vor.[127] Dieser Gott und Schöpfer ist gut und mitleidig,[128] seine Verehrung spielt aber vielleicht gerade deswegen bei ihren religiösen Zeremonien nur eine geringe oder keine Rolle. Die Geister der Verstorbenen erheischen unaufhörlich Opfer, um besänftigt zu werden und ihre Gunst dem Darbringer zuzuwenden. Dieser Ahnendienst ist in einzelnen Teilen des Landes die einzige Form der Verehrung eines höheren Wesens. In anderen Teilen kennt man auch, wie wir gesehen haben, ein richtiges Opfer für Gott. Wenn die Opfer an die Geister erfolglos bleiben, heißt es: „Nun wollen wir Gott opfern." Der Häuptling Mareale veranstaltete sogar regelmäßig große Gottesopfer.[129] In der weiteren Ausführung der Kosmologie und anderen Mythen ist auswärtiger Einfluß unverkennbar. Aber bei *Iruwa* tritt als einheimisches Grundelement noch seine Urheberschaft hervor, obgleich er längst mit seiner Wohnung im Himmel oder auf der Sonne verquickt worden ist, und gerade auf dem Wege ist, einen geregelten Kult zu erhalten.

Ich kann nicht umhin eine mögliche Bestätigung meiner Theorie von dem Urheber, der oben wohnt und somit mit dem Himmel und Sonne leicht in enge Verbindung gesetzt wird, aber von den sonstigen Mächten der Religion und des Zaubers klar unterschieden wird, auch darin zu sehen, was K. Th. Preuß jetzt von den Cora-Indianern in Mexiko mitteilt.[130] Ich gebe erst seine Worte über die große Gottheit des Lichtes und der Sonne wieder: „Nach alledem ist es nicht wunderbar, daß *Kuólreabe*, „der Adler", mir, wenn auch mit einigem Bedenken, als Beiname „unseres Vaters" *(Tayáu)*, der Sonne, angegeben wurde. Ward mir doch auch einmal zur Bezeichnung der oberen Region, die in den Texten stets dem Adler zugewiesen ist, *Tayáu*, die Sonne, genannt.

[127] S. 182.
[128] S. 180.
[129] S. 185.
[130] Die Nayarit-Expedition 1912.

In den Gesängen wird der Adler nur einmal *tayāu* wie die Sonne genannt, dagegen öfters *tatawa*, was für die große Schar der gewöhnlichen Götter die übliche Bezeichnung ist und der Sonne nie zukommt. So stehen Sonne und Adler (der Taghimmel) einander sehr nahe und werden zuweilen miteinander vermischt. Bedeutsam hebt sich zugleich aus dieser Untersuchung heraus, daß Sonne, Adler und das Feuer der Region der Mitte, zugleich der Erde und dem Himmel angehören. Auch die alten Mexikaner, bei denen der Adler als Taghimmel nicht nachgewiesen ist, nannten die Sonne den „aufsteigenden Adler" *(quauhtlenanit)*." Auch hier gehen demgemäß Sonne und Himmel in einer Göttergestalt durcheinander, die sich durch die persönliche Bezeichnung „Unser Vater", von den Naturgeistern deutlicher unterscheidet und auf eine Vorstellung hinweist, die vielmehr mit der Frage des Ursprungs als mit der Sonne zu tun hat. Dieser himmlische „Vater" ist im Vergleich mit den anderen Gottheiten ein Deus otiosus. „Fast die einzige auf den Menschen bezügliche Tätigkeit, die der Sonne besonders nachgesagt wird", ist die merkwürdige Beziehung des Sonnengottes zum Tode[131], eine Erscheinung, zu der wir bei den Primitiven viele Analogien besitzen. Der Tod wird dem *Nzambi*, dem *Olorun* und anderen Urhebern zugeschrieben, obwohl diese Urheber sich sonst mit dem gegenwärtigen Leben wenig befassen.

Nach diesem Exkurs wenden wir uns dem uralten berühmten ägyptischen Sonnengott zu, der unter seiner Tiergestalt vielleicht einen Urvater verbirgt. In den Texten tritt *Hor*, der Falke, unaufhörlich als die Sonne auf. Die ausgebildete Sonnentheologie kennt vier *Hor* — ursprünglich vielleicht vier besondere Lokalgötter — „die vier Jünglinge im östlichen Himmel"[132]. Demgemäß begnügen sich verschiedene Forscher, wie noch Erman[133] und Breasted[134], damit, den Ursprung des Gottes in der Sonne zu sehen. In der Tat strebte die Sonne im Laufe der Entwicklung durch ihre anerkannte Bedeutung für die ägyptische Kultur erfolgreich eine Gottheit nach der andern in sich aufzunehmen. Andere Ägyptologen haben gesehen, daß der Sonnencharakter bei Hor nicht das Ursprüngliche ist. Sie deuten „den alten *Hor*", *Hor-ur*, als eine Personifikation des Himmels, der sich wie Flügel über die Erde ausbreitet und zwei

[131] K. Th. Preuß a. a. O. S. 2, 21.

[132] Pyramid-Texts. § 1105. Vgl. J. H. Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt 1912. S. 9ff.

[133] A. Erman: Die ägyptische Religion 1905. S. 9ff.

[134] Breasted a. a. O. S. 9ff.

leuchtende Augen hat. So Maspero, H. O. Lange[135], G. Foucart, A. Wiedemann[136], V. Ermoni[137] und die meisten Anderen. In einer wichtigen Untersuchung hat Maspero[138] das Auftreten des siegenden Gottes mit südlichen Kultureinflüssen in Zusammenhang gestellt, ohne doch an einen anderen Ursprung als astral-solaren zu denken[139]. Foucart sieht in Hor eine Form des alten Himmelsgottes, den er — wenn auch weniger exklusiv als W. Schmidt — vertritt. Er ist geneigt in den Anfängen des ägyptischen Gottesglaubens einen ziemlich unpersönlichen, unbestimmten, unendlichen aber entfernten Gott-Himmel in Übereinstimmung mit analogen Gebilden bei hamito-semitischen Völkern anzunehmen[140]. Doch verwahrt er sich gegen die Hypothese von einer einzigen solchen Urgottheit; vielmehr hat es nach ihm mehr als einen Himmelgott in Ägypten ursprünglich gegeben[141]. Er sieht sich zur Idee des Gott-Himmels zurückgeführt, in eine Urzeit, da es vor der Bildung der astralen Gottheiten neben den Millionen von „Dämonen" oder „Geistern" eine ursprüngliche Gottheit[142] ohne bestimmte Züge, ohne eigenes Bild, gab. Aber befragen wir die ältesten Dokumente Ägyptens[143], so sitzt auf ihnen der Falke über dem Symbol der Königswürde[144]. Und die alten Könige wurden beinahe immer in dieser Weise dargestellt. Sie waren, wie Naville[145] bemerkt, alle Falken. Ein wahrscheinlich aus Süden gekommener Falken-Klan hat in der Urzeit über Ägypten geherrscht. Die Heiligkeit seines Ursprungstieres, des Falken *Horu*, später zum Gott Hor entwickelt, wurde so nachhaltig empfunden, daß „Pharao werden" immer hieß, „sich auf Hor's Thron zu setzen".

---

[135] In Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. Aufl. I, S. 201f.

[136] A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890, S. 15f. unterscheidet zwei Horus 1) den Sohn des Isis und 2) den Sonnengott. „Der ältere Horus" hatte Sperberkopf oder Sperbergesicht.

[137] V. Ermoni, La Religion de l'Égypt ancienne, 1909.

[138] Les forgerons d'Horus et la légende de l'Horus d'Edfou, in: Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes II, S. 313ff., 393.

[139] l. c. 321, 329.

[140] Histoire des religions et méthode comparative. 2. Aufl. S. 72f.

[141] a. a. O. S. 322f.

[142] Une divinité primordiale a. a. O. S. 187.

[143] S. Naville, Les plus anciens monuments égyptiens, (in Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XXI, XXIV, XXV).

[144] Abbildung auch in Naville, Les religions des anciens Égyptiens 1906. S. 15.

[145] a. a. O. S. 16.

Kann Jemand ernstlich daran zweifeln, daß der Falke, das heilige Tier der uralten ägyptischen Herrscher, ursprünglicher sei, als die mit dem Aufblühen des Ackerbaues zusammenhängende Verehrung des Sonnengottes? Hinter der Sonnengottheit erkennen wir zwei Gestalten: vielleicht den Gott-Himmel, sicher das Falkensymbol, auf dem Banner der ältesten Pharaonen. Auch die begeistertsten Anhänger der Himmelsreligion dürften einige Schwierigkeit dabei haben, in jenem ältesten Falken ein Symbol der Sonne, des Himmels zu sehen. Der Falke ist vermutlich in Ägypten wie in Australien ein Tier gewesen, ehe er zum Himmel oder zur Sonne wurde. Der altägyptische Herrscherklan hat sich den Urheber als Falken vorgestellt. Droben schwebend oder thronend wurde er dann während der Religionsentwicklung als himmlisches Wesen und Sonne betrachtet. Unter dem Namen „der alte Hor" erhielt sich die Erinnerung an den alten Urheber in Tiergestalt. Es ist kein Zufall gewesen, daß keine einzige ägyptische Gottheit eine so nahe Beziehung zu dem betreffenden Tiere hatte. „Nur eins der heiligen Tiere ist mit seinem Gotte wirklich verschmolzen, während die übrigen ihren Göttern dauernd fremd blieben. Es war dies der Sperber oder Falke, der mit dem Sonnengotte eine untrennbare Einheit bildete." [146] Die angeführten Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß auch bei einigen Gottesgestalten, die als Sonnen- oder Himmelsgottheiten auftreten, die Naturbeziehung wahrscheinlich nicht ursprünglich ist, sondern an den einstigen Urheber durch seinen Wohnort sekundär angeheftet worden ist. Es gibt sonst eine Fülle von Zeugnissen, in denen der primitive Urhebertypus reiner auftritt.

Nichts ist leichter zu erklären, als daß die Urheber sodann mit gewissen Naturerscheinungen in spezielle Beziehung gesetzt werden. Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß ein Teil auch anderer alter Naturgötter sich bei näherem Zusehen als alte Urväter oder Allschöpfer entpuppen. Daß auffallende Naturerscheinungen später durch solche Wesen erklärt wurden, ist leicht zu verstehen. So kann ein Urvater unglaubliche Schicksale durchmachen. So ist *Nzambi*, der bekannte westafrikanische Urheber, im Süden von Westafrika zu einer weiblichen Gestalt, zur Erdgöttin, der großen Mutter, mit ihrem Gatten *Nzambi Mpungu* geworden [147].

Nicht immer sieht die Naturverbindung so eindeutig aus, wie in einigen oben angeführten Fällen. Man hat seinen Scharfsinn mächtig angespannt und die Texte ausgepreßt, um herauszufinden, was für einen

[146] A. Wiedemann, Der Tierkult der alten Ägypter, S. 27, in: Der Alte Orient 1912 (XIV).

[147] M. Kingsley, Westafrican Studies. S. 130f.

Gegenstand der Natur *Varuṇa* ursprünglich vorgestellt hat. Das Wasser oder Holz hat seine Vertreter gefunden, der Himmel, zumal der Nachthimmel noch mehr. Früher galt *Varuṇa* allgemein als Himmelsgott[148]. Hermann Oldenberg freute sich darüber, in seinem trefflichen Buch[149] unabhängig von Hillebrandt und Hardy *Varuṇas* älteste Gestalt als Mondgottheit entdeckt zu haben. Für alle diese Deutungen lassen sich Verse aus dem Rigveda anführen; und warum nicht noch für manche andere? Der Wind ist *Varuṇas* Atemzug (RV. VII, 87, 2), die Sonne sein Auge (VII, 61, 1). Aber es ist zwecklos, das Wesen des Gottes in einem Naturgegenstand zu suchen. Ebensowenig aber ist er aus Opfern und Riten hervorgegangen, wie Bergaigne zu meinen scheint. Überlassen wir uns dem Eindruck, den *Varuṇa* im Rigveda auf uns macht, so bleiben zwei, übrigens noch verwandte Gestalten in unserer Erinnerung, in denen wir mit gutem Grund dem Medizinmann, dem Magiker den Vorrang zuerkennen. Für die primitive Auffassung ist *Varuṇa* der mächtige Schamane gewesen, und in voller Übereinstimmung mit der Eigenart der indischen Religion bleibt diese seine Eigenschaft in der vedischen Kulturperiode erhalten. Er ist ein großer Zauberer, dessen magische Kraft man gerne preist (RV. I, 151, 9; V. 63, 4 ff., VIII. 43, 3 usw.) Aber noch häufiger wird *Varuṇa* Häuptling, Herrscher, König genannt gemäß einer höheren Entwicklung des Lebens der Gesellschaft (RV. I. 24, 7 ff; II 28, 3; V 63, 2 f; 65, 2; 67, 1; 68, 2; 85, 1; VII 64, 1; 87, 5; VIII 25, 8; 42, 1). Daß dies Beides, die wirksame magische Kraft und die Würde des Häuptlings, näheren Zusammenhang hatten, zeigen Stellen wie R.V. I. 24, 7 und VII 87, 5. Wozu brauchte der himmlische Schamane-König seine Kraft? Die berühmteste und schönste der Varuṇa-Hymnen gibt eine unzweideutige Antwort. „*Varuṇa* spannte die Erde aus, wie ein Schlachter das Fell. Er hat den Luftraum ausgebreitet, Eifer in die Pferde und Milch in die Kühe gelegt."

„Einsicht in das Herz, das Feuer in die Wasser,
Und stellt die Sonne an den Himmel, den Soma auf den Berg.
Varuṇa goß das nach unten sich öffnende Faß über Himmel und Erde und Lichtraum aus." (V, 85, 2 und 3)[150].

[148] *Varuṇa* = *οὔρανος* z. B. bei A. Barth, The religions of India. 3. Aufl. London 1891. S. 16. Siehe über Varuṇa auch Th. Segerstedt, Les asuras dans la religion védique in R. H. R. LVII (1908).

[149] Die Religion des Veda. Berlin 1894, S. 193.

[150] Übersetzung nach A. Hillebrandt, Lieder des Rigveda. Göttingen und Leipzig 1913. S. 77.

Er stützte empor die gute Feste um die Erde, er setzte das hohe Firmament in Schwingung und breitete die Erde aus, geschieden vom Firmament (VII, 86, 1).

Es wird so ausdrücklich wie möglich betont, daß *Varuṇa* die Schöpfung mittels Magie zustande brachte (R. V. V 85, VIII, 3) und mit Zauberkraft wird sie in Macht erhalten (V, 63, 4). Die Ordnung der Natur (V, 63, 1) der Gang der Sonne (V, 62, 1) und der Fluten (II, 28, 4) das Morgenrot (VIII, 41, 3), wird von *Varuṇa* geleitet (zuweilen neben Mitra). Aber auch Gebote und Bestimmungen für das Leben des Menschen rühren von ihm her (z. B. VII, 89). Man kann zuweilen im Zweifel sein, ob es auf die Natur oder das Tabu der Menschen (R.V. I, 25, 1) und seine Regeln (II, 28, 8) ankommt. Wer hat das eine und das andere zustande gebracht und festgesetzt? Ein Schamane, ein Häuptling muß das sein, dessen Zauberkraft die aller anderen übertrifft. Hier, nicht in irgend einem Ding der Natur, ist *Varuṇas* Herkunft zu suchen. Ist der mächtige Urheber erst einmal da in der Vorstellung, dann können wir uns nicht wundern, wenn Sonne und Mond, Wasser und Wind zu ihm in Beziehung gesetzt werden. Gewiß kann Tag und Nacht auf *Varuṇa* und *Mitra* verteilt werden (Atharvaveda IX, 3, 18 XIII, 3, 13). Aber *Varuṇa* kann auch über beide gesetzt werden (R. V. VII, 87, 5; 88, 2). In der Vedareligion ist er längst zu einem Opfergott geworden. Aber die Naturerklärung hilft uns nicht weiter.

Die Tiergestalten haben für unsere Beweisführung besonderes Interesse, zum mindesten in den Fällen, da der Urheber halb als Mensch, halb als Tier erscheint. Woher kommen solche Phantasiegebilde? Diese Mischung von Mensch und Tier bei den australischen und anderen Urwesen bleibt unverständlich, solange man in der Sonne, im Monde, im Himmelsgewölbe, im Donner oder in anderen Naturgegenständen ihren Ursprung sucht. Die Urwesen stellen nichts in der Natur Gegebenes dar; die Mischung von Tier und Mensch gehört dem Reich der Einbildung an. Bisweilen traten sie bald als Tier, bald als Menschen auf. Wie Sonne oder Mond, Himmel oder Donner solche Bilder und Zwittergestalten hervorrufen konnten, ist mir unverständlich. Das Rätsel löst sich, sobald man sieht, daß diese Wesen den Ursprung von Menschen und Tieren erklären sollen und zwar die Verwandtschaft zwischen dem Klan und seinem Totemtier. Ihre Gestalten sind ebenso leicht zu erklären, wenn man von ihrer Aufgabe ausgeht, den Anfang, Ursprung der Dinge zu erklären, wie sie aus den Naturerscheinungen unerklärbar bleiben.

3. Die Ahnenhypothese.

Diese Urheber sind aber nicht Ahnen im gewöhnlichen Sinne. Hat sich die Naturerklärung als unzulänglich erwiesen, so bleibt nach dem üblichen Schema die Deutung der Urwesen als Vorfahren. Auch sie erweist sich aber leider als ungenügend, denn sofort erhebt sich ein gefährlicher Einwand. Von Geistern oder Seelen kann keine Rede sein. Die Wesen vom Bäjämi-Typus unterscheiden sich so deutlich wie möglich von den Geistern, die denselben Stämmen bekannt sind. Ebenso klar ist es, daß die Urwesen nicht als Seelen verstorbener Menschen aufgefaßt werden können. Wer etwas derartiges vorschlüge, würde von den eingeweihten Männern in Australien wie von den Kongo-Negern gröblich ausgelacht werden. Und sie sind überhaupt nicht tot. Sie sind nicht gestorben, sondern von hier fortgewandert, als sie mit ihrem Werk fertig waren, nachdem sie Menschen und Tiere, Quellen und Mysteriengeräte hervorgebracht, und hier und da die heiligen Riten ausgeführt hatten. Jetzt leben sie in einem anderen Lande. „Das höchste Wesen wird nicht als der höchste unter den abgeschiedenen Geistern betrachtet, es ist überhaupt kein Geist, ist niemals von einem Körper getrennt worden, steht den Geistern der Verstorbenen durchaus als etwas sui generis gegenüber. Bei den Euahlayi kommt das darin zum Ausdruck, daß es sämtliche Totems in sich vereinigt[151]." Niemand kann hier mit dem Seelenglauben auskommen. Man kann ferner bemerken, daß bei den Australiern, die den Glauben an Urwesen mit typischer Klarheit bewahrt und entwickelt haben, weder ein Ahnenkultus noch ein Totemkultus im allgemeinen vorkommt. Die Verehrung der Ahnen ist ja immerhin denkbar ohne Kultus. Aber mit Vorfahren, Ahnen in dem präzisen Sinne, den die Wissenschaft den Termini aufprägen muß, haben wir es hier nicht zu tun. Wohl kommt „Vater", „Unser Vater" als Benennung der Urwesen sehr häufig vor, wie wir gesehen haben. Bei den Euahlayi dürfen die Weiber *Bäjämi* nicht bei seinem eigenen Namen nennen, sondern sagen *Boi-jerh* „unser Vater"[152]. *Bundjil* wird auch als *Mami-ngorak* „unser *(ngorak)* Vater *(mami)*" bezeichnet. Aber in diesem Namen liegt keine Beziehung zu einem Urahnen. *Mungan* „Vater" ist z. B. bei den Kurnai Ausdruck der Verwandtschaft der verschiedenen Gruppen der Gesellschaft untereinander.

[151] W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. S. 176 und passim.
[152] Langloh Parker, The Euahlayi Tribe. 1906. S. 7f.

Nicht ein Individuum wird mit diesem Namen gemeint. Im Munde eines Jüngeren bezeichnet *Mungan* seinen Vater nebst den sämtlichen Stammbrüdern des Vaters, und außerdem alle diejenigen, die denselben Jeraeil-Zeremonien beigewohnt haben. Als A. W. Howitt Jeraeil-Kamerad eines *Tulaba* geworden war, wurde er von dessen Sohne mit größter Ehrfurcht als *Mungan* „Vater" gegrüßt. „Unser aller Vater" ist „der Häuptling im Himmelslande, dem Häuptling auf Erden entsprechend". Übrigens wird das Urwesen während der heiligen Tänze, wenn sein Name genannt werden darf, auch „mein Mann" genannt[153]. Die Auffassungen der Australier von den menschlichen Zusammenhängen sind der Art, daß die nötigen Voraussetzungen für einen wirklichen Ahnendienst nicht vorhanden sind.

Öfters kommt „Vater" in Gottesnamen vor, wo der Forscher nicht einen Augenblick an Ahnenkultus denkt, wo vielmehr die Gottheit meistens aus der Natur erklärt wird. Überhaupt werden ja Vater und Mutter häufige Beinamen der Gottheiten in der weiteren Entwicklung der Religion. Viel ist geschrieben worden über den Vaternamen gewisser hoher oder höchster altarischer Göttergestalten, die auch noch im Stadium des ausgebildeten Polytheismus sich deutlich über die übrigen Gestalten in ihrem Pantheon erheben, wenn sie auch zuweilen wie der vedische *Dyaus pitā* im Lauf der Zeit verblassen und fast ganz vergessen werden. *Dyaus pitā*, *Ζεὺς πατήρ*, Juppiter, zeigen Züge, die auf ursprüngliche Urheber zurückführen. Der erste Bestandteil des Namens hängt mit einer Wurzel zusammen, die „Licht", „leuchtend" bedeutet und wird in der Sprache auch als Bezeichnung für den natürlichen Himmel gebraucht: *sub Jove* usw. Es fragt sich, ob der Himmel, das Himmelsgewölbe, ein solcher Naturgegenstand ist, von dem man sich schon auf dem primitiven Stadium, auf das diese Namen zurückgehen, denken kann, daß er personifiziert wird und als Gottheit auftritt. In sich schon sehr unwahrscheinlich, wird eine solche Annahme noch unsicherer, wenn wir die Belehrungen hinzuziehen, die wir bei den Primitiven holen können. Wenn *Bäjämi* donnert usw. und wenn er dann Himmel bedeutet, so ist das offenbar sekundär im Verhältnis zu seiner durch eine Menge von Zeugnissen und durch Analogien bei nahe verwandten Stämmen bezeugten Bedeutung als himmlischer Stammeshäuptling und Medizinmann, der früher alles auf Erden gemacht und die Mysterien eingerichtet hat. Es fällt mir gewiß nicht ein, die alt-

[153] N. Söderblom, Hemliga regler. S. 164ff.

hellenischen und römischen Götter aus Gestalten des Glaubens der heutigen Primitiven in Australien erklären zu wollen, aber man wird doch unwillkürlich an diese „Himmelsgötter" erinnert. Man fragt sich, was „Vater" als Zusatz zu *Dyāus*, *Ζεύς*, Jovis heißt. Gab der Name „Vater" dem betreffenden Gotte einen Ehrenplatz unter den übrigen Himmlischen? Oder verbildlichte er das Verhältnis des Gottes zu seinen irdischen Verehrern? Schrader[154] erklärt sich für die erstere Alternative als die wahrscheinlichere. Ich halte das letztere für ebenso wahrscheinlich. Sicher kann von einem Ahnenkult keine Rede sein. „Vater" bezeichnet kein Abstammungsverhältnis im eigentlichen Sinn. Aber liegt in dem Namen nicht der Hauptton auf dem „Vater"? Man würde dann der ursprünglichen Auffassung am nächsten kommen mit der Übersetzung: „Vater im Himmel" anstatt „Vater Himmel"? Der Ursprung des hohen Wesens würde dann nicht der Himmel als Naturphänomen sein, sondern eine nähere und brennendere Frage, nämlich die nach dem Ursprung der Wesen, Dinge und Kulte. Das würde auch die Herrscherstellung von Zeus und Juppiter in ihren Religionen in befriedigender Weise erklären. Der Urheber wird im Himmel vorgestellt als ein hoher Herr, dessen Wesen ja zum Teil von der Beschaffenheit der menschlichen Gesellschaft abhängt und sich mit ihr verändert. Bei totemistischen Klanen kann er als Tier oder halb Mensch und halb Tier aufgefaßt werden. Die Südostaustralier, Afrikaner und Indianer machen ihn zu einem machterfüllten Medizinmann, der in der Schöpfung seine Zauberkraft offenbart. Bei Homer ist er ein Abbild des Königs der aristokratischen Heldenzeit. Diesem hohen Vater oder Urheber werden dann auch die Himmelserscheinungen, Donner, Blitz, Regen zugeschrieben — ganz wie wir es bei den Primitiven unserer Tage gefunden haben. Die Identität geht so weit, daß der Name *Ζεύς*, Jovis auch als Bezeichnung des physischen Himmels ohne religiösen Beigeschmack gebraucht werden kann.[155]

Weiter wird ja Gott auch in höheren Religionen, besonders im Christentum, Vater genannt, ohne dadurch als Urahn bezeichnet zu

[154] In Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. II, 3, 38.

[155] Eine derartige Deutung der betreffenden arischen Götter, aber in weiterem Umfange als ich es wagen würde, ist von L. von Schroeder auf dem religionsgeschichtlichen Kongreß zu Basel 1904 vorgetragen wurde und seitdem weiter ausgeführt worden. Verh. d. Basler Kongresses S. 89 ff.; ferner in den Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, 1905; in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1905 (XIX); in der Österreichischen Rundschau, 1907 (XI) und in: Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth, 1911, S. 14.

werden. Howitt warnt nicht ohne Grund vor einer Zusammenstellung des „Unser Vater" der Australier mit unserem „Vater unser, der du bist im Himmel". Dieser Ausdruck hat einen großen Anteil an der üblichen Idealisierung der australischen Religion. Aber in einer Hinsicht sind sie doch gleich. „Vater" involviert in beiden Fällen keinen Ahnenkult. In Platons „Timaeus" heißt der Höchste in seiner Eigenschaft als Ursprung „Vater", ohne daß sich damit der Gedanke an eine Zeugung oder an Ahnen verbindet.

Wundt schreibt[156] von den *Mura-mura*-Legenden der südlichen Centralaustralier: „Diese *Mura-mura* sind phantastische Wesen früherer Zeiten, die den jetzigen Generationen Zauberwerkzeuge zurückgelassen und die Vorfahren in den Zauberzeremonien unterrichtet, daneben auch nach einzelnen Sagen die Totemtiere geschaffen haben oder selbst sich in Totemtiere umwandelten". Diese peinlich genaue Wiedergabe der Tatsachen müßte die Theorie des Verfassers von Ahnen in menschlicher und tierischer Gestalt ein wenig modifizieren. Wesen, die „geschaffen haben", sind doch keine Ahnen im eigentlichen Sinn. Man kann hinzufügen, daß die Sagen von den Urwesen bei Australiern und anderen sonst noch viel klarer und allgemeiner erzählen, wie die Urwesen die Urheber sowohl von Menschen, Totem-Tieren, Pflanzen, Wasserlöchern und anderen Naturgegenständen als von den Zeremonien und Ordnungen des Stammes sind.

4. Die Urheberhypothese.

Die ärmlichen Möglichkeiten, über welche die menschliche Vorstellung schließlich verfügt, bieten hier eigentlich nur zwei hauptsächliche Alternativen. Entweder werden die ersten Menschen und Tiere oder ihre Seelen oder Keime als Aussonderungen aus dem Körper des Urwesens gedacht, wie im Norden[157] und Osten von Australien und anderwärts, *Nuralie*, ein südostaustralischer Urheber, „lebt im Himmel; er ist umgeben von Kindern, die geboren sind, ohne eine Mutter zu haben"[158] — oder aber die Menschen werden aus unförmlichen Klumpen, wie die Aranda sagen, verfertigt. Es sieht bisweilen aus, als ob diese noch nicht zugeschnittenen und fertiggestellten Menschen Tiere und Pflanzen gewesen

[156] Elemente der Völkerpsychologie 1912. S. 229.

[157] N. Söderblom, Hemliga regler, S. 170, 172.

[158] Brough-Smyth, Aborigines of Victoria I, S. 423 Anm. Zitiert nach W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, S. 276.

seien, ehe sie zu Menschen geformt wurden. Man kann sich gleichsam nicht denken, daß alles auf einmal fertig gebracht wurde. Erst waren die Menschen ohne Glieder, ohne Mund, Nase, Ohren und andre Öffnungen. Auch die Tiere haben sich einmal auf einem Stadium befunden, in dem sie keine Beine hatten. Derartige Vorstellungen begegnen uns überall in den Ursprungssagen. Bei den Aranda haben wir die „aneinandergewachsenen Menschen", *rella intarinja*, kennen gelernt[159] und die *rella manerinja*,[160] deren Glieder zusammengewachsen und noch nicht frei beweglich waren. Der Fötus im Mutterleib hat bei solchen Vorstellungen mit gewirkt. Finger und Zehen waren zusammengewachsen, die Beine waren an den Leib gezogen und die zusammengeballten Hände saßen an der Brust fest; daher nannte man sie *innoputa* (bei Spencer und Gillen *inapertwa*). Ausscheidung *(emanation)* und Verfertigung können auch in den Ursprungssagen kombiniert werden. Erst quellen die unförmigen Klumpen oder Menschenkeime aus dem Körper des Urhebers, dann formt er sie nach Bedarf. Noch die Beschneidung und anderes, was bei der Einweihung vorgenommen wird, bilden eine Fortsetzung der Menschenformung. Erst durch die Mysterien werden sie fertig. Der Ausdruck lautet: „die Knaben zu Männern machen". Daß die Urwesen die Beschneidung einführten und die Zeremonien einrichteten, bildet somit die Vollendung ihrer Wirksamkeit als Hervorbringer und Schöpfer. Die erstere und primitivere Vorstellung hat von den Aussonderungen des Körpers gelernt. Recht sonderbare Vorfälle können dabei mitgewirkt haben. In Ostafrika kommt die Geschichte vor, daß die ersten Menschen aus dem geschwollenen Knie eines Mannes hervorgingen. Der Gottesname der Hottentotten *Tsu-goab* kann daher kommen, denn er heißt wörtlich „Wundknie"[161]. Die andere vermutlich spätere Auffassung, die bei den Australiern die gewöhnliche ist, setzt schon eine gewisse Kultur voraus, die die Menschen gelehrt hatte, Geräte zu verwenden und Gegenstände zu verfertigen. In der weiteren Entwicklung bleiben Emanation und Schöpfung immer die Alternativen oder kombinierten Vorstellungen von dem Ursprunge der Menschen und dieser Welt, nicht selten sind noch in später Zeit naive und grobe Formen lebendig, die den Zusammenhang mit dem primitiven Denken nicht verleugnen können[162]. An der Aus-

[159] Oben S. 129f.

[160] Strehlow- von Leonhardi a. a. O. I, 1, S. 3.

[161] C. Meinhof, Afrikanische Religionen 1912. S. 117.

[162] *Māitreya* antwortet im dritten Buche des *Bhagavata Purāṇa* (Burnouf I,

sonderung haftet immer etwas Unfreiwilliges, Naturgebundenes. Verfertigung setzt Selbsttätigkeit voraus[163] und steigert sich zuletzt aus einer Art von Fabrikation aus vorhandenem Stoffe, besonders aus den Leibern besiegter Ungeheuer und Riesen der Urzeit, zu einer Schöpfung aus dem Nichts durch die bloße Macht des Willens. Aussonderung oder Emanation hebt die Verwandtschaft zwischen dem Urheber und dem Menschen hervor, und wird daher von einer Mystik und Frömmigkeit bevorzugt, der es vor allem um ein Ineinanderfließen von Menschlichkeit und Göttlichkeit zu tun ist; Verfertigung und Schöpfung den freien Willensakt des Urhebers und empfiehlt sich für einen Gottesglauben, der stark durch das persönliche Wirken und die Macht der Gottheit ergriffen ist. Aber auch bei Emanation wird doch der Urheber nicht als Urahn oder Vorfahre gedacht. Wie wir gesehen haben, wird „gebären" von ihm bei den Primitiven nicht im gewöhnlichen Sinne von Ehe und Geburt, sondern von anderen Arten von Aussonderungen gebraucht. Charakteristischer Weise wurde Emanation die Losung der zu Pantheismus und Mystik neigenden zwei großen arischen religiösen Ströme der Entwicklung in Indien und Griechenland, während Schöpfung die Prophetenreligionen Moses und Zarathustras mit ihrer überwältigenden Erfahrung von dem göttlichen Willen kennzeichnet. Der Priesterkodex Genesis 1 hat andere Vorstellungen abgestreift und läßt den Menschen wie die ganze Welt aus bloßer Schöpfung hervorgehen. Die ältere, volkstümlichere jahvistische Erzählung Genesis 2 behält etwas von der Verfertigung wie von der Emanation bei: „Gott machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase." Neben der Genesis hat der Schöpfungsbericht in Platons „Timaeus" den größten Einfluß im Abendland gehabt. Im „Timaeus" beginnt die Schöpfung, im Gegensatz zum 1. Buch Moses, mit dem Höchsten und erzeugt dann die geringeren Dinge. Gott heißt „der erzeugende Vater" (ὁ γεννήσας πατήρ 37 C). Das von ihm erzeugte Weltall ist „ein lebendes Wesen", „ein einzig Eingeborener" (μονογενής, 31 B), „Ein Gott, der entsteht" nach „dem Gedanken des ewigen Gottes" (34 A), „ein seliger Gott" (34 B). Aber sowohl des Höchsten Werk, wie das von „seinen Söhnen", den „jungen Göttern" nach seinem Befehl geschaffene, wird als eine Zurichtung beschrieben (41 C). Gott

S. CXLVI) auf Viduras Frage und erzählt, daß Brahma eine Menge von verschiedenen Wesen hervorgebracht hat, die aus den wichtigsten Teilen seines Körpers hervorgingen.

[163] N. Söderblom, Översikt af allmänna religionshistorien. 2. Aufl. 1914. S. 22.

ist Handwerker, Künstler (δημιουργός) oder Baumeister (τεκταινόμενος) und arbeitet nach einem gegebenen Urbild (28). Er heißt „der Schöpfer und Vater dieses Weltalls". Im „Timaeus" überwiegt die Schöpfungsidee die Emanationsidee. Aber die Entwicklung ging andere Bahnen. Bei Plotin hat „das Eine" jede eigene Wirksamkeit verloren. Es fließt gleichsam über und bringt auf diese Weise unfreiwillig die Welt hervor. Kann die Schöpfung nach dem Priesterkodex durch den bloßen Willen ohne Material als die Vollendung der Idee von einer Schöpfung, als Ursprung der Welt und der Wesen gelten, so erscheint der Emanationsgedanke in seiner verfeinerten Gestalt bei Julian Apostata's Freund Sallustius: Die Welt ist nicht (wie bei Platon) durch Kunst oder Handwerk von den Göttern gemacht worden. Die ist nicht geschaffen, sondern unzerstörbar und ewig. Der Kosmos existiert neben Gott, wie Licht neben der Sonne existiert und Schatten neben einem Körper[164].

Wir kehren zu unsern Primitiven zurück und stellen fest, daß es sich schon bei ihnen wie in der gesamten folgenden Entwicklung um die Ursache, die Urheberschaft handelt für all das, was man überhaupt zu erklären braucht. Es darf uns nicht irre machen, daß sie nicht durchaus und nicht immer von der Entstehung der Welt sprechen. Denn die Erde, auf der sie wohnen, ist ihnen noch nicht zum Problem geworden. Weit merkwürdiger sind, wie wir gesehen haben, in ihren Augen die Tiere und die Mysterien. Der Horizont erweitert sich erst allmählich und der Fragen werden mehr. Dem Australier und dem sogenannten Primitiven im allgemeinen gilt es nur, den Ursprung seines Klanes inklusive der Totemtierart, wichtiger Pflanzen, auffälliger Quellen und Naturformationen zu wissen. Weiter geht seine Welt eigentlich noch nicht. Den Ausgangspunkt bilden die Absonderungen des Körpers oder die Tatsache, daß sie selbst schon das Eine oder das Andere verfertigt haben. Wohl noch nicht Häuser, wie Sir Alfred C. Lyall in der neuen Ausgabe seiner Asiatic Studies[165] vom Glauben der Primitiven an einen Opfer nicht erheischenden Urheber schrieb: „Er ist offenbar die äußerste Ursache, welche erfunden worden ist, um die Welt zu erklären, wie ein Haus auf ein Baumeister hinweist". Aber einfachere Produkte menschlicher Fertigkeit genügten schon, um den Gedanken an einen Urbildner zu erwecken. Die von Arbrousset[166] mitgeteilten Reflexionen des Kaffers

[164] Sallustius Schrift: Von den Göttern und von der Welt in Mullach, Fragmenta Philosophorum und herausgeg. von Allatius 1539.

[165] A. C. Lyall, Asiatic Studies, 1899, II, S. 245.

[166] A. Casalis, Les Basoutos, S. 252.

Seheſa verraten ein höheres Denken: „Ich fragte mich: Wer hat die Sterne mit ſeiner Hand in Bewegung geſetzt? Wer macht das Waſſer fließen? Wer hat der Erde Weisheit und Macht gegeben Korn hervorbringen?“ Aber etwas von denſelben Fragen darf man auch bei den Primitiveren vorausſetzen. Einer der früheren Anſiedler in Südoſt-Auſtralien erzählte, daß wenn man einen Kamilaroi fragt: „Wer hat dies gemacht“, antwortet er: „Bäjämi, denke ich“.[167] Die Kongofrau erzählte dem Miſſionar, daß Niambe „alles gemacht hat, die Bäume hier, den Berg, dieſen Fluß, die Ziegen und die Küchlein hier.“

Wer iſt imſtande etwas Merkwürdiges zu machen? Antwort: der Medizinmann, der Prieſter-Stammeshäuptling. Schon im voraus könnten wir vermuten, was die Nachrichten vollauf beſtätigen, daß *Bäjämi* oder ein anderer Urheber als alter, zauberkräftiger, weiſer Medizinmann oder „Schwarzdoktor“ oder Schamane vorgeſtellt wird, der in der alten Zeit alles hervorbrachte und einrichtete. Seine eigentliche Wirkſamkeit iſt heute zu Ende und er lebt in einem andern Land, vielleicht „dort oben“, ohne ſich viel um die Menſchen zu kümmern. Mit einer Ausnahme jedoch. Woher kommt der Tod, wenn man ſeine äußere Urſache nicht klar feſtſtellen kann. Böſe „Macht“ iſt wahrſcheinlich dabei im Spiel geweſen. Den Schuldigen muß man ſuchen und beſtrafen. Aber man kann zu dem „außernatürlichen“ Tod auch eine reſignierte Stellung einnehmen. Die Macht über Leben und Tod liegt in der Hand des Medizinmannes. Er kann zaubern. Daher beugt man ſich vor dem großen Medizinmann in der Höhe, knirſchend und klagend, aber ohne Ausweg. Eine bemerkenswerte Übereinſtimmung herrſcht in dieſem Punkt bei räumlich weit getrennten Stämmen. Der Tod bleibt unerklärlich und wird allenthalben dem Schöpfer zugeſchrieben.

Je mehr ich mich mit dieſen tier- oder menſchenähnlichen Weſen der Urzeit im Glauben der Primitiven beſchäftige, deſto mehr befeſtigen ſie mir die Überzeugung[168], daß wir dieſe früher und noch heute als Zeugniſſe eines Urmonotheismus herbeigezogenen oder jetzt als Naturgottheiten oder Ahnen aufgefaßten Weſen nicht in eine unſrer geläufigen mythologiſchen Kategorien unterbringen können. Sie ſind weder Naturgeiſter noch Seelen, noch Vorfahren im eigentlichen Sinne. Wir werden ſie einſtweilen als ein Genus für ſich aufſtellen, ihrer Eigenart und weiteren Entwicklung nachgehen und ſie nicht durch mehr oder

[167] Hemliga regler, S. 166.

[168] N Söderblom, Hemliga regler in Nordisk Tidskrift, 1906, S. 176f. Die Alloäter der Primitiven in Religion und Geiſteskultur, 298, S. 320.

weniger gewaltsames Hereinpressen in die bisherige religionsgeschichtliche Nomenklatur verwischen dürfen.[169] Als Bezeichnung schlage ich, um sie mit den geläufigen Kategorien nicht zu verwechseln, das Wort „Urheber" vor.[170]

Doch bedeutet dies keineswegs eine Isolierung der Urheber. Denn einerseits haben wir ihre nahen Beziehungen zu den Gestirnen und anderen Naturgegenständen ebensowohl als zu den Machtvorstellungen kennen lernen. Unsre Einteilung bleibt ja eine vorläufige, immer zu verbessernde, und wir unterscheiden, was in der Vorstellung des Primitiven in vielerlei Weise verbunden und in einander verschlungen erscheint. Wie wir hörten, pflegten z. B. die Indianer alles Staunenerregende als *Manitu* zu bezeichnen. Die hilfreichen oder zauberkräftigen Gegenstände, die jeder Erwachsene besaß und in seinem Beutel trug, wurden *Manitu* genannt. Die Missionare selbst waren den Eingeborenen *Manitus*. Pater Allouez schrieb (Thwaites Jes. Rel. I, 284): „Sie nennen überhaupt alles, was ihnen vorteilhaft oder schädlich erscheint, *manitu* und widmen diesen Dingen die Verehrung und Ehrfurcht, die wir nur dem wahren Gott widmen." Aber diese Gegenstände wurden auch zu gewissen Geistern in Beziehung gesetzt, welche auch *Manitu* genannt wurden. Die Übersetzung des Wortes mit Geist, Engel, Gottheit hatte gute Gründe. Bei dem Übergang des Knaben zu dem Leben der Erwachsenen erscheint ihm im Traume irgend ein Tier, das von da an sein Schutzgeist wird. Frazer hat mit Recht diese

[169] Durkheim sind die Urväter einfach eine Zusammenfassung und die Urheberschaft der Seelen, eine Personifikation der übermenschlichen Macht, d. h. der Gesellschaft.

[170] Paul Ehrenreich (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, S. 78 f.) sucht diese Gestalten für die ich den Namen „Urheber" vorgeschlagen habe, in folgender Weise zu erklären: „Wie nun jede Einzelerscheinung der Natur als Vorgang die Wirkung einer geheimnisvollen unbestimmten, oder aber tierisch und menschlich personifizierten Kraft ist, so kann auch die Gesamterscheinung der Welt das Ergebnis einer solchen Kraftäußerung sein, einer obersten Kausalität, die, wenn menschlich gedacht, die Rolle des Schöpfers oder Demiurgen spielt. Es ist dies das bei so vielen Völkern auch niederer Kulturstufe jetzt sicher nachgewiesene oberste Himmelswesen, das, weil keiner Verehrung teilhaftig, noch nicht als Gott zu bezeichnen ist, weshalb Andrew Lang den Ausdruck Allvater dafür vorgeschlagen hat.

Dieses Wesen bleibt entweder unbestimmt, weil man von ihm nichts weiß oder nichts mehr sagen kann, oder es ist als ein menschliches Gattungswesen gedacht, ausgestattet mit Zauberqualitäten, und damit der Prototyp der irdischen Schamanen, die ihm, wie oft ausdrücklich gesagt wird, ihre geheimnisvollen

Manitus der einzelnen als eine Art von individuellem Totem bezeichnet. Aber *Manitu* konnte auch ein großes, übermenschliches Wesen bezeichnen und wurde in dieser Bedeutung vom Gott der Missionare gebraucht. Man wollte vom Missionar lernen, „den großen *Manitu* anzureden". (LIV, 224, 234.) Wenn die Überlegenheit der Missionare über die Medizinmänner durch „ihre größere Kenntnis von *Manitu*" (XII, 8, 184) erklärt wurde, weiß man kaum, ob wir das Wort unpersönlich: „vom Übernatürlichen", oder persönlich: „von Gott" übersetzen sollen. So gehen die von uns unterschiedenen Vorstellungen ineinander.

Anderseits sind diese Wesen innerhalb der jeweiligen Mysterien und Traditionen keineswegs vereinzelt. Sie gehören zu einer Gruppe von mythischen oder halbmythischen Gestalten, die man heute gewohnt ist, Heilbringer zu nennen. Diese Männer oder Tiere — denn Kulturheros oder Heilbringer können auch tierische Gestalt haben, wie der bekannte Rabe der westlichen Indianer Nordamerikas — haben das eine oder andere Merkwürdige ausgerichtet. Es gibt Erzählungen von ihnen. Man verbreitet sich gern über ihre Taten und Geschicke. Bisweilen gehören diese Berichte den Mysterien an. Die Aranda und Loritja z. B. machen einen streng markierten Unterschied zwischen den gewöhnlichen Märchen und Mythen und endlosen Erzählungen profaner Natur, eine Art von schöner Literatur einerseits, und den heiligen Traditionen von Heilbringern und Urvätern andererseits. Wie wenig pointiert diese Erzählungen auch sein mögen, können wir ihnen doch entnehmen, daß diese Wesen der vergangenen Zeit die Aufgabe haben, auffallende Erscheinungen zu erklären. Naturgegenstände, Wasser, Steine, Pflanzen, Tiere — woher sind sie gekommen? Die Gestirne — was sind sie? Und vor allen Dingen: die gesellschaftlichen Ordnungen, Taburegeln, Beschneidung, Mysterientänze usw., — wer hat sie eingeführt? Nicht immer sind derartige bestimmte Motive in den Heilbringersagen zu entdecken. In den Aranda- und Loritjasagen in Zentralaustralien besteht häufig das einzige Motiv, das man entdecken kann, darin, daß die vorzeitlichen Wesen sich in Mysteriengeräte, Schwirrhölzer, Tjurunga, verwandelt haben. Bisweilen können die Sagen durch Wandlungen und ewige

Fähigkeiten verdanken. Als Ahnherr des Menschengeschlechts haust es im Ahnenlande, dem Himmel, wohin es sich nach beendetem Schöpfungswerk wieder zurückgezogen hat, ohne weiter in die menschlichen Verhältnisse einzugreifen.

Es ist ein grobes Mißverständnis, hierin einen primitiven Monotheismus im religiösen Sinne zu sehen, weil jenes Wesen eben mit der Religion noch nichts zu tun hat, vielmehr rein mythisch ist."

Wiederholungen den ursprünglichen Sinn eingebüßt haben. Vielleicht kann man durch eine vergleichende Analyse auf ihn schließen. Wir kommen dem Wesen der sog. urmonotheistischen Gottesgestalten am nächsten, wenn wir sie mit Heilbringern im allgemeinen zusammenstellen, welche das eine oder das andere eingesetzt und zubereitet haben. Nur daß diese großen Urheber in sich die Antwort der wichtigsten kausalen Fragen befassen. Sehr häufig wird Ausscheidung aus dem eigenen Körper von Menschen, Menschenkeimen, Tieren, auch die Herstellung von Teichen, Hügeln usw. auf sie zurückgeführt, aber vor allen Dingen die Zeremonien, die Formeln, die Tänze, die Regeln wurden von ihnen festgestellt. Auch der Tod wird nicht selten durch die hohen Heilbringer oder Urheber erklärt. Wenn man einen Todesfall weder durch deutliche äußere Ursachen, noch durch bösen Zauber erklären kann, dann hat *Nzambi* oder *Mawu* ihn gesandt. Die Überzeugung setzt sich durch, daß diese früher verachteten oder verneinten Ursprungswesen der Primitiven durchaus ernst zu nehmen sind und nicht ignoriert werden können.

Kapitel 5.

Religion und Magie.

Die drei kurz skizzierten Vorstellungsreihen der Primitiven: die Belebung – Beseelung, die Macht, der Urheber, streiten in der gegenwärtigen Forschung mit einander um die zeitliche und begriffliche Priorität.

Andrew Lang's ritterliches und geistreiches Eintreten für die vernachlässigten und von den herrschenden Anschauungen ungern gesehenen „Urheber" oder „Ursprungswesen" wird von Pater W. Schmidt mit der schweren Artillerie seiner ethnographischen und linguistischen Gelehrsamkeit und seiner scholastischen Schulung mit etwas veränderten Richtlinien fortgesetzt. Er hegt dabei die leise Hoffnung, in den primitiven Vorstellungen eine Bestätigung der gelinderen, von Thomas von Aquino bekämpften, aber doch noch heute von Chr. Pesch und anderen namhaften Theologen vertretenen Lehre von der Uroffenbarung zu finden. Nach dieser Anschauung lebten die ersten Menschen zunächst ohne die *gratia sanctificans*. Die erste Erkenntnis Gottes beruht auf der natürlichen Ausstattung des Menschen, nicht auf einer Offenbarung. Die übernatürliche Erleuchtung, die Offenbarung, wäre dann erst später hinzugekommen[1]. Doch wehrt sich Pater Schmidt so ausdrücklich wie möglich gegen den Verdacht, daß seine ethnologischen und religionsgeschichtlichen Theorien von aprioriischen, dogmatischen Sätzen bestimmt seien. Er schreibt:[2] „Das Ergebnis dieser Erwägung kann kaum ein anderes sein, als daß, bei Festhaltung der Tatsächlichkeit der Uroffenbarung, doch bei Erörterung von Fragen des Inhaltsumfanges primitiver Religionen die Uroffenbarung nicht herangezogen werden kann und deshalb auch, weil unnütz, nicht herangezogen werden sollte". Indes sieht eine ganze Reihe von Missionaren und andere ausgezeichnete Beobachter den

[1] Der Ursprung der Gottesidee I. S. 151 ff. Auch E. Durkheim gibt sich wie W. Schmidt dem Gedanken hin, bei den jetzigen Primitiven und besonders bei den Australiern die ursprüngliche Form der Religion zu finden.

[2] I. c. S. 154.

Ursprung des Gottesglaubens in den Urvätern und setzen diese in einen mehr oder minder scharfen Gegensatz gegen Geister, Seelen und magische, fetischistische Vorstellungen, die einen Verfall der ursprünglichen hohen Gottesauffassung darstellen sollen[3]. Es ist damit jedoch noch nicht gesagt, daß diese Vorkämpfer der „Allväter" die Zuversicht mit W. Schmidt und E. Durkheim gemein haben, bei den heutigen Primitiven, besonders den Australiern, die ursprüngliche Form der Religion zu finden.

Die Priorität des Animismus hat immer noch bedeutende Vertreter[4]. Was den bedeutendsten, W. Wundt, betrifft, so muß die sehr bedeutsame Modifikation in Betracht gezogen werden, welche die ani-

[3] Das Verständigste, was ich über den Urhebertypus gelesen habe, findet sich bei P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig 1910, S. 78 f. Die Frage: Animismus oder Monotheismus? war der Hauptgegenstand der zunächst für katholische Missionare berechneten „Woche für religiöse Volkskunde" (Semaine d' ethnologie religieuse), welche vom 21. August bis 4. Sept. 1912 in Löwen in Belgien abgehalten wurde und wo hervorragende ethnographische und religionsgeschichtliche Sachkenntnis vertreten war. Bischof A. Le Roy formulierte die Position folgendermaßen „Wir stellen uns ganz einfach vor Tatsachen, die vor unseren Augen liegen und die ein jeder aufrichtige Mensch kontrollieren kann. Diese Tatsachen zeigen uns in dem Grundbestand aller Religionen überraschende Übereinstimmungen mit den Elementen, die der Patriarchenreligion zugrunde liegen, welche später zu der mosaischen, christlichen und katholischen, d. h. zu der universellen Religion wurde. Wir begnügen uns damit, das zu konstatieren, augenblicklich reicht das aus." Die Akten, bei Beauchesne Paris 1913 erschienen, Seite 315 nach R. H. R. LXVIII, 130.

Professor Arthur Titius findet (Der Ursprung des Gottesglaubens in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 1913 [XXIII], S. 355–389) „die hohen Götter", die entfernt sind und keinen Kultus erhalten, nur dort, wo eine Zersplitterung in unzählige kleine Stämme stattgefunden hat, wodurch das Gemeinsame, besonders diese hohen Wesen, an Bedeutung verloren haben solle (S. 387). Ich kann diese Beobachtung nicht bestätigen. Titius faßt noch diese Wesen mit Naturgeistern und Naturgöttern zusammen – „von einem rohen Polydämonismus an, der sich von dem Totenkult in nichts unterscheidet . . . . bis hinauf zum Gedanken an die großen Himmelsgottheiten, die sich bereits mit dem Gedanken der Ordnung und des Gesetzes und anderen Kulturelementen verbinden" (382). Den Seelenkultus macht der gelehrte Verfasser sicher primitiver und vielleicht allgemeiner als er ist. Aber er versucht nicht, den Naturdienst aus dem Seelenkultus herzuleiten, sondern läßt mit dankenswerter Besonnenheit den Raum offen für Divergenzen schon auf der primitiven Stufe (365, 368).

[4] Auch Foucart bekennt sich zum Animismus, indem er „die Macht" mit „der Seele" identifiziert und die ungeschichtliche Konstruktion mehrerer Mana-Anhänger einer berechtigten Kritik unterzieht. Ibid. S. 237.

mistische Theorie bei ihm erfährt, insofern als er die Körperseele von der freieren Seele scheidet, und die erstere auf eine Weise beschreibt, die zuweilen den Machtvorstellungen ganz nahe kommt. Jene an den Körper gebundene oder einem Organ des Körpers innewohnende Seele kommt der geheimnisvollen unpersönlichen „Macht" sehr nahe. Ich fasse hier unter Animismus die vier Vorstellungsgruppen zusammen, die ich oben (S. 12) kurz umschrieben habe. Aber da wir gesehen haben, daß die primitiven Sprachen nicht selten sogar verschiedene Worte für die beiden Arten von Seelen haben, dürfte es als richtiger angesehen werden müssen, das Wort „Seele" für individuelle Geisterwesen im Menschen im Allgemeinen und besonders für diejenigen Geisteswesen im Menschen zu reservieren, welche nach dem Tode fortleben. In unserem Zusammenhange, wo es sich um die Ursprünge des Gottesglaubens handelt, befassen wir in der Kategorie des Animismus eine Reihe von Erscheinungen, welche sonst unterschieden werden müssen[5], nämlich 1) lebende Menschen und Tiere, Bäume, Quellen usw. als Gegenstand von Ehrfurcht, Riten und Kultus, wobei selbstverständlich nicht ihre Seelen immer in Betracht kommen, vielmehr das Mana, das sie schon bei Lebzeiten besitzen; 2) Seelen verstorbener Menschen und Tiere sowohl als noch Lebender; 3) als lebendig aufgefaßte Dinge und Erscheinungen der Natur; 4) in Analogie zur Menschenseele vorgestellte Seelen oder Geister verschiedener Naturgegenstände, und 5) freischwebende Geister und Mächte, deren Herkunft aus Menschenleben oder Natur fraglich sein kann. Allen diesen Vorstellungen gemeinsam ist nämlich das dämmernde oder klarere Bewußtsein von Willen, Willenseinheiten, welche den Erscheinungen zugrunde liegen.

Am modernsten ist die Manatheorie. Man spricht viel von einem voranimistischen Stadium bei den Primitiven. Die ältesten magisch-religiösen Gebräuche und Vorstellungen haben nach diesem eifrig aufgenommenen Praeanimismus ihren Grund in dem Glauben an die Macht. Erst später hat das primitive Denken Seelen und andere animistische Wesen geschaffen. Wenn dabei diese sogenannte praeanimistische Erscheinung als Magie oder Zauber bezeichnet wird, woraus erst später die Religion hervorgegangen wäre, so beruht das auf einem zu engen Religionsbegriff. Wir müssen hier ein wenig weiter ausholen, um die religiöse Eigenart der primitiven Manariten zu begründen.

Mehrere Forscher, wie J. G. Frazer und der Pfadfinder in der

[5] Vgl. Kap. I.

altmexikanischen Religion K. Th. Preuß[6], haben verschiedentlich gezeigt, daß eine Reihe von magischen oder religiösen Riten bei den Primitiven vom Animismus unabhängig sind und sich mit Seelen oder Geistern nicht befassen. Das bedeutet für die Religionswissenschaft eine sehr wichtige Erkenntnis und einen erheblichen Fortschritt. Aber es beweist doch nicht, daß es in der Geschichte der Menschheit jemals eine voranimistische Periode der Magie und Religion gegeben habe.

Ganz dasselbe gilt für die Urhebertheorie. Diese Wesen sind nicht dem Animismus entsprungen, und können daher nicht aus ihm erklärt werden. Aber daraus folgt nicht, daß sie früher als die Geister und Seelen in den primitiven Vorstellungen da waren. Allerdings kennen wir Ursprungswesen in Tier- oder Menschengestalt nicht bei allen primitiven Stämmen. Das kann auf mehreren Ursachen beruhen. Es kann darauf beruhen, daß die Urheber-Idee nicht bei allen Volksstämmen aufgetreten und ausgebildet worden ist. Es ist auch möglich, daß unsere Kenntnis einstweilen noch unvollständig ist. Immerhin findet sich der Glaube an Urväter oder Urheber grade bei einigen der primitivsten Stämme, die wir kennen. Nichts deutet darauf hin, daß man eine allgemeine Periode in der religiösen Entwicklung konstatieren könne, in der diese Vorstellung fehlte. Wir kennen keine bestimmt Periode und nur wenige Stämme, denen der Urheber-Glaube fehlt. Aber es gibt keine primitive Gesellschaft, die nicht das Mana verwertet und das Tabu gefürchtet, keine Zeit, wo man nicht Geister gekannt hat und Naturgegenstände als lebendige Wesen aufgefaßt hat, wenngleich es vielleicht Stämme gibt, die keine eigentliche Seelenvorstellung ausgebildet haben[7]. Die Wissenschaft kann auf ihr Ziel nicht verzichten, Einheit zu finden. Aber einstweilen scheint es mir wichtiger zu sein, die drei Vorstellungsreihen auseinanderzuhalten, als sie in einer vorschnellen Synthese zusammenzufassen.

Ihre nahe Verwandtschaft tritt deutlich zu Tage. Wir sahen, wie das *Mana*, *Wakanda*, oder *Orenda* usw. als Eigenschaft von gewissen

---

[6] K. Th. Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst (Globus, Bd. LXXXVI (1904, II) S. 321ff.: „Die heutige Religionswissenschaft steht im Banne des Animismus". Pr. sieht den Anfang in „der Zauberei des Kultus" S. 355f., 361 und passim. Vgl. ferner Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig 1914. (Aus Natur und Geisteswelt) und besonders M. P. Nilsson, Primitiv religion. Stockholm 1911. Ders. Primitive Religion. Tübingen 1912. (Religionsgeschichtl. Volksbücher), der eine vorzügliche Darstellung der betreffenden Erscheinung gibt.

[7] Vgl. S. 12 K. Th. Preuß, Die Nayarit-Expedition passim.

Gegenständen und Menschen gilt; es kann aber auch Seelen und Geister auszeichnen und tritt nicht selten in einem solchen Zusammenhang auf, daß man zweifelhaft sein kann, wie weit es sich bei der betr. Person um eine Art Wesen oder um eine Eigenschaft handelt. Der Urheber, der alles eingerichtet hat, muß vor allen mit dieser wunderbaren Kraft ausgerüstet sein — aber es ist nun so lange her, daß das Ursprungswesen auf Erden weilte; jetzt hält es sich in einer, im ganzen genommen, unwirksamen Ferne auf und ist von näheren Mächten verdrängt worden. Bisweilen wird dasselbe Wort von „der Macht", „den Mächten" und von den Urwesen oder Heilbringern gebraucht. Kein Wunder, daß Missionare und Kolonisten, die von höheren religiösen Vorstellungen durchdrungen waren, als sie vom *Manitu* der Algonkin oder vom *Wakanda* bei den Sioux hörten, sie als eine allmächtige, überall wirksame Gottheit auffaßten, ehe nähere Untersuchungen zeigten, daß diese Worte viel mehr eine Eigenschaft als ein bestimmtes Wesen bezeichneten [8]. Zuweilen gehen die drei Vorstellungen in der Sprache durcheinander. Ist *manitu* eine Eigenschaft – Machtsubstanz – oder ein Geist, ein persönliches Totem oder eine letzte Ursache? In manchen Fällen kann eine solche Unterscheidung, wie wir sie hier machen, unangebracht sein. Der Primitive kann darüber nicht immer Bescheid geben, wie weit es sich um eine Seele oder um eine Art unpersönlicher Kraft handelt. Aber wenn es für uns gilt, uns über den geistigen Besitz der Primitiven klar zu werden, so dürfte es doch notwendig sein, die genannten drei Typen zu scheiden, die sich auch in verschiedenen primitiven Sprachen deutlich gegeneinander abheben.

Am ehesten könnte man denken, das Mana sei als das Ursprüngliche anzunehmen. Aber ohne Willkür geht das nicht. Die Seelentheorie besagt, was etwas ist, sie erklärt die Erscheinungen aus einem innewohnenden oder frei schwebenden Agens. Das Mana drückt eine besondere psychische Reaktion, eine Art von Wertung aus, die allmählich bestimmte Wesen, Gegenstände und Handlungen aus den gewöhnlichen Lebensverhältnissen heraushebt und eine Atmosphäre schafft, die gesättigt ist von der gefährlichen und starken Luft der Religion. Das Mana sagt, wie etwas ist, und schafft allmählich eine dem gewöhnlichen Leben entrückte Gruppe von Menschen, Tieren, Gegenständen und Handlungen, welche besondere Manaregeln erheischen. Der Urheber oder die Ursprungswesen antworten auf die Frage woher?

[8] S. oben S. 57—60.

Alle Berichterstatter sind über den überwiegend theoretischen Charakter des Urheberglaubens einig. Bei den Australiern wird das wahre Wesen und der wirkliche Name des Urhebers erst in den Mysterien mitgeteilt. In Afrika ist er allen bekannt, aber für die lebende Religion bedeutet er wenig. Führt uns das Mana sofort in den Zwang der primitiven Kultur und in das Geheimnis der Religion tief hinein, so haftet eine gewisse Leidenschaftslosigkeit an den Vorstellungen von einem Urheber. „Man kann sagen, Olorun lebe mehr im Sprichwort als in der Anschauung und im Kult.[9]" Die wirkliche Religion des Saramo-Volkes hat wenig mit Mulungu zu tun.[10] Solche Aussagen lassen sich nach Belieben vermehren. Von dem Rausch, dem Eifer und Zwang der wirksamen Religion und Magie verspürt man bei diesen Ursprungswesen wenig. Aber die Urwesen besitzen in ihrer Eigenschaft als Ursprung der Wesen, Dinge und der in den Mysterien oder sonst mitgeteilten Gebote ein hohes Ansehen wegen ihrer guten Eigenschaften, dessen sonstigen Gestalten der betreffenden Religionen entbehren.

Will man die in der primitiven Vorstellungswelt erkennbaren Linien ausziehen, so könnte man sagen, daß in der Fortführung des Urheberglaubens eine Art von Kosmologischer Gottesidee und göttlicher Begründung der sozialen Pflichten liegt. In der Mana-Idee dämmert die Vorstellung vom Übernatürlichen. Der Animismus trägt in seiner Fortbildung in sich, daß der Geist als Willenseinheit den Lebensäußerungen zugrunde liegt und daß alles Dasein als eine Anzahl von Willenseinheiten aufgefaßt wird.

Aus diesen drei Vorstellungsreihen sind in der weiteren Entwicklung der Religion die Götter durch komplizierte und wohl in der Regel unentwirrbare Prozesse hervorgegangen, die hinter der klar individualistischen Gottesvorstellung liegen. Aber in gewissen Fällen ist es doch wirklich möglich. Man hat bisher so gut wie ausschließlich die Götter aus personifizierten Naturgegenständen, aus Geistern und Seelen herleiten wollen. Zweifellos haben Animatismus und Animismus für den Gottesglauben die allergrößte Bedeutung. Aber auch die anderen primitiven Vorstellungen, in ihrer relativen Unlösbarkeit vom Animismus, haben eine Rolle gespielt. Das will ich an zwei großen und einem kleineren Beispiel zeigen.

Freilich kann hier nichts bewiesen werden, da keine Religion in ihrer ganzen Entwicklung aus dem primitiven Zustand vor uns liegt.

[9] L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker. S. 348.
[10] W. Klamroth, Zeitschrift für Kolonialsprachen. I, 214.

Wir müssen auch damit rechnen, daß die jetzigen sogenannten Primitiven viele Jahrtausende von menschlichem Dasein hinter sich haben mit vielen Veränderungen hin und her, und daß man somit nur mit äußerster Vorsicht aus ihnen auf die Vorzeit der Kulturvölker schließen darf. Aber eine Zusammenstellung von ähnlichen Merkmalen kann doch ihr Interesse haben.

An der Entstehung und Entwicklung des Gottesglaubens im eigentlichen Sinne und der höheren Gotteserkenntnis sind nicht nur die Belebung (Animatismus) und Beseelung (Animismus), sondern alle drei von uns skizzierten Grundvorstellungen beteiligt gewesen. Die beiden Beispiele, die ich oben als „große" bezeichnet habe, sind der chinesische Schang-ti-T'ien und das Brahman der Inder. Das kleinere gehört in die avestische Religion und die altpersische Auffassung von der Würde des Königs. Nachdem ich längst die hier zu erwähnenden Beobachtungen und Gleichungen gemacht hatte, war ich überrascht, sehen zu müssen, wie charakteristische Unterschiede der noch fortlebenden Hauptkulturen der Weltgeschichte eben in der Fortbildung der einen oder der anderen der primitiven Vorstellungen sich kund tun.

Aber wir müssen zuvor einen Einwand beantworten, sei es daß er in Form einer Frage auftritt oder als durchgeführte Theorie. Gehören alle die drei genannten Grundvorstellungen dem Gebiet der Religion an? Bedeutet nicht vielmehr die Mana-Idee Magie im Gegensatz zur Religion? Der Praeanimismus tritt in der Regel als ein Verteidiger der alten Theorie auf, daß die Magie einst der Religion vorangegangen sei, und daß die Religion sich aus der Magie entwickelt habe. Um Namen und Worte zu streiten ist wenig lohnend. Aber hier gilt es mehr als Namen. Es handelt sich um die richtige Auffassung vom Wesen des religiösen Phänomens. Wenn ich im Gegensatz zu der geläufigen, ausschließlichen Verknüpfung des Gottesglaubens mit dem Animismus die Bedeutung teils der Machtidee, teils der in der Regel kultlosen, mit magischen Riten verbundenen Urheber für die Anfänge und die Ausgestaltung des Gottesglaubens geltend gemacht habe, so darf man die Frage nicht unbeachtet lassen, inwieweit Religion ohne Gottesverehrung im eigentlichen Sinne auftreten kann und aufgetreten ist. Die Mana-Vorstellung mit den zugehörigen Riten wird in der Regel zur Magie und Zauberei gerechnet. Diese Terminologie wurde dadurch veranlaßt, daß man allzu ausschließlich das Gewicht auf Kultus, Opfer

und den entwickelten Gottesglauben gelegt hat, und daß man den wirklichen Inhalt der Riten unterschätzt hat, die auf dem entsprechenden Stadium sich von der Religion loslösen und den Charakter von Magie und Zauberei haben.

1. Religion und Gottesglaube, das Wesen der Religion.

So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung für die Religion ist, so gibt es doch, wie ich oft hervorgehoben habe, ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich der Unterschied zwischen „heilig" und „profan". Soweit stimme ich mit Durkheim und seiner Schule überein, wenn ich auch außer stande bin, überall seine Anwendung auf die einzelnen Fälle mitzumachen[11]. Es kann wirkliche Frömmigkeit geben, ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt. Der mangelnde Blick für die Heiligkeitsidee ist in der Religionswissenschaft nicht ohne schlimme Folgen geblieben. Man trennt von der Religion Erscheinungen, die für das unvoreingenommene Gefühl für Religion zu ihr gehören, und zwar sowohl im primitiven Stadium als in den höheren Formen der Religion.

Man vermißt die Verehrung von Geistern und Göttern und glaubt daher in der Entwicklung der Primitiven ein vorreligiöses, magisches Stadium ausscheiden zu müssen. Was wir Religion und was wir Magie oder Zauberei nennen, geht in der Welt der primitiven Gesellschaft in einander über, wie auch unsere Unterscheidung von Frömmigkeit und Moral, Wissenschaft und Technik der primitiven Auffassung fremd ist. Aber die Magie eine Stufe vor der Religion bilden zu lassen, heißt eigentlich die Sache auf den Kopf stellen. Denn schon der Primitive kennt in seiner geistigen Welt eine Art Gegensatz zwischen Magie und Religion, wenn auch in anderer Form als wir.

Diesen Gegensatz werden wir später untersuchen. Zunächst gilt es für uns zu sehen, wie weit die charakteristischen Kennzeichen der Religion im Zusammenhang mit der Machtidee vorkommen, ja noch mehr, inwieweit sie ihr ganzes Wesen ausmachen. Denn die Vorstellung von

[11] So verlegt z. B. Durkheim a. a. O. S. 45 das Heilige im Buddhismus in die vier Wahrheiten vom Leiden. Eher aber müßte man den Heiligkeitsbegriff in den drei Zufluchtsorten erkennen, die sich scharf gegen das Elend und Leiden des Daseins abheben.

der Macht enthält schon eine Ahnung von etwas Übermenschlichem im Dasein nebst der Furcht und der Verehrung dafür. Die Magie aber schließt den Mißbrauch der Macht in sich.

Magie oder Zauber als Böses und Übel bedeutet für den Primitiven die gegen die Gesellschaft feindselige und schädliche Anwendung der wertvollen und gefährlichen Macht, über die der Medizinmann verfügt. Wir werden die Entwicklung dieses radikalen Gegensatzes unten weiter verfolgen. Hier stelle ich nur fest, daß demgemäß die Magie im Verhältnis zur Religion sekundär ist[12]. Es ist nun unmöglich, ein Stadium ohne Magie zu konstatieren. Aber begrifflich setzt die Magie die Religion, d. h. die Kenntnis des Mana, der Macht zu Förderung oder Unheil, voraus[13]. Man kann etwas nicht mißbrauchen, ehe es da ist. Wird die Magie schon von den Primitiven als eine corruptio optimi angesehen, so setzt sie das voraus, was ihnen das Wichtigste im Leben ist.

Die Australier verehren keine Geister, keine Götter. Folgende Schilderung[14] stammt von Spencer und Gillen. Ich bitte den Leser selbst zu entscheiden, ob das Geschilderte Religion ist oder nicht. „Während seines Aufwachsens, vielleicht bis zum Alter von vierzehn Jahren, ist der Knabe völlig frei, streift im Walde umher, sucht nach Nahrung, spielt mit seinen Kameraden während des Tages, und bringt vielleicht den Abend mit dem Ansehen der gewöhnlichen Korroborien, Tänzen und Gesängen, zu. Aber vom Augenblicke seiner Einweihung an wird sein Leben in zwei Teile scharf geschieden. Er führt erstens ein Leben, das wir sein gewöhnliches Leben nennen würden, das allen Männern und Weibern gemeinsam ist, und das mit dem Beschaffen der Nahrung und der Ausführung von Korroborien (oder Tänzen) verbunden ist. Die friedliche Einförmigkeit in diesem Teil seines Lebens wird von Zeit zu Zeit durch die Erregung unterbrochen, die in einem Streite liegt. Auf

[12] Durkheim 518.

[13] Durkheim sieht, seiner Vergötterung der Gesellschaft gemäß, den Unterschied zwischen Religion und Magie als einen Unterschied zwischen Kollektivität und individuellem Vorgehen an. S. 60. Aber diese Ansicht ist nicht durchzuführen. Denn erstens müssen wohl auch die individuellen Totem S. 228ff. als ein religiöses Phänomen angesehen werden. Zweitens wird die Magie von Durkheim auch als ein wenigstens indirektes Produkt der nach seiner Anschauung für die Religion grundlegenden effervescence collective betrachtet. Übrigens kann auch die Magie kollektiv auftreten. Magiker können sich vereinigen.

[14] Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central-Australia S. 199. Vgl. Söderblom, Mysterieceremonier in Ymer 1906.

der anderen Seite hat er das, was für ihn allmählich ein immer größeres Gewicht gewinnt, das ist der Teil seines Lebens, der Verrichtungen heiliger oder heimlicher Art gewidmet ist. Wenn er älter wird, nimmt er an ihnen einen wachsenden Anteil, bis diese Seite seines Lebens den unvergleichlich größten Teil seiner Gedanken einnimmt. Die heiligen Zeremonien, welche dem weißen Manne als läppisch erscheinen, sind ihm sehr ernste Dinge. Sie sind mit den großen Vorvätern des Stammes verbunden, und er ist völlig überzeugt davon, daß, wenn er an der Reihe sein wird zu sterben, sein geistiger Bestandteil in gebührender Weise nach seinem alten Alcheringaheim zurückkehren wird, wo er in Gemeinschaft mit ihnen leben wird, bis er es für gut hält, in der Welt wiederum geboren zu werden" [15].

Kann jemand dieses Stück lesen, ohne zu empfinden, daß wir es hierin irgendwie mit der Religion der Australier zu tun haben? Von dem gewöhnlichen Leben und seinen Nahrungssorgen und seinem Vergnügen scheidet sich mit den Jahren immer deutlicher ein höheres Dasein, in dem der Mensch mit dem Heiligen umgeht. Dieses Dasein wird für ihn das höchste von allem.

„Es ist erstaunlich, ein wie großer Teil des Lebens der Eingeborenen von der Ausführung dieser Zeremonien in Anspruch genommen wird, die bisweilen zwei bis drei Monate dauern, mit einer oder mehreren Zeremonien an jedem Tage [16]." Sind hier nicht die Merkmale der Religion in sehr charakteristischer Weise vorhanden? Wollte man diese Handlungen Magie nennen, so müßte man zuvor aus ihnen die Gefühle der Andacht und Verehrung, die mit ihnen verbundenen Wertgefühle, die Stärkung der Seele und die Zuversicht entfernen. Aber diese Handlungen sind mit Scheu und Ehrfurcht, mit Vertrauen und Stärkung des Gemüts verbunden. Das Bewußtsein vom „Mana" und der Umgang mit dieser Macht wird nämlich nicht nur von Furcht, sondern auch von Vertrauen begleitet. Und dieses beides — Furcht und Vertrauen — kennzeichnen die Religion im Gegensatz zur Magie. Ferner ist alles in den Riten von Alters her fest geregelt, nichts ist der Willkür überlassen. Der Einzelne tritt durch die Einweihung in das heilige Leben der Gesellschaft ein. Er lernt die Traditionen des Stammes, die hohen Urheber und ihr Werk kennen. Kein Zweifel kann darüber sein, daß diese Einweihungen der Jünglinge, die *Intichiuma*-Riten zur

[15] Vgl. ibid. 177ff.
[16] Durkheim ibid. 554f.

Förderung des Totemtieres und die sonstigen Mysterien den Australiern heilig sind, obgleich kein Kultus vorkommt. Unter den Korroborien oder pantomimischen Tänzen heben sich eine Anzahl als heilige gegen die profanen ab[17]. Nach seiner Einweihung weiß er neben den Sagen und Tänzen, die dem bloßen Zeitvertreib dienen, von Erzählungen und Zeremonien voll geheimen, heiligen Sinnes. Auch bei anderen der niedrigstehendsten Völkerschaften, wie bei den Andamanern und Buschmännern, gibt es etwas Heiliges, was von dem gewöhnlichen Menschenleben abgesondert ist. Und dieses Heilige, Nichtprofane,

---

[17] Wie die heiligen Zeremonien sich zu den äußerlich ganz ähnlichen Tänzen verhalten, welche man nur um des Vergnügens willen vornimmt, ist ein Problem, dessen Lösung ich in in einem Aufsatz über Mysterienceremonien und deren Ursprung (Nmer 1906) zu geben versucht habe. Es scheint mir selbstverständlich zu sein, daß die nur von rythmischen Bedürfnissen hervorgerufenen Tänze die ursprünglichen sind. Schon unter den Tieren findet man derartige ziemlich fest geregelte Aufführungen, welche mit der Fortpflanzung keinen Zusammenhang haben, sondern nur dem Vergnügen, dem rythmischen Triebe dienen. Als die Primitiven sich vorgenommen haben, Tiere nachzuahmen, geschah das zuerst ohne jeden Zweck nur um der Nachahmung willen. Zu den primitivsten Bestandteilen der Tänze und Zeremonien gehört auch, daß man das Gegenteil davon sagt, was man weiß. Zu Beidem bietet die Kinderpsychologie interessante Analogien. Auch bei den Kindern gehören Nachahmung und bewußtes Sichverstellen zu den frühen Vergnügungen.

Haben solche Tänze und Pantomimen eine gewisse Festigkeit erlangt, so liegt es nahe, in sie besondere Zwecke und Deutungen hineinzulegen, in demselben Grade, wie sich der Unterschied zwischen Profanem und Heiligem vollzieht. (E. Durkheim, a. a. O. 544, scheint zu meinen, daß profane Tänze früher heilig gewesen sind. Aber er hat selbst, S. 554, gezeigt, wie eine neue Vorstellung in gewöhnliche Zeremonien hineingetragen werden kann). Während Jahrtausenden haben seitdem die Tänze und Prozessionen magisch-religiösen Zwecken gedient, oder sind wenigstens als uralte, heilige Einrichtungen betrachtet worden, deren Unterlassung die schlimmsten Folgen haben würden. Aber immer bleibt eine Franze der freien Willkür und dem bloßen Vergnügen, ohne in das Gewebe des sakralen Systems hineingezogen zu werden. Auch können Teile davon sich loslösen, um als Spiele, Schauspiele und Vergnügen ein freieres, profanes Dasein zu führen. (Vgl. K. Th. Preuß über die mexikanischen Vegetationsriten im Archiv für Anthropologie 1904 und L. von Schröder, Die Vollendung des arischen Mysteriums). Der rituelle Ursprung des Schauspiels lebt noch in dem indischen Namen des Schauspielers: „Tänzer" (naṭa) und des Dramas: nāṭaka, fort.

Einmal von den religiösen Zusammenhängen zu einer selbständigen Gattung losgelöst, hat das Schauspiel endlich seinen primitiven Charakter wiedergefunden: ganz einfach das Leben – freilich in einem vertieften Sinne – nachzuahmen.

kann nicht als Zauber oder Magie bezeichnet werden. Denn dem Zauberer gilt das Heilige, Machtbegabte nur als ein Mittel, dessen er sich für selbstische Zwecke bedient. Aber die Zeremonien machen auf den Primitiven einen religiösen, überwältigenden Eindruck, und können sogar Träume hervorrufen.

Missionar Carl Strehlow[18] erzählt von den Totemriten der Aranda: „Sie sehen solche Zeremonien als eine Art Gottesdienst an, wie die Christen ihre Religionsübungen; dies wurde mir sowohl von christlichen, als auch von heidnischen Eingeborenen beteuert. Wenn ein Darsteller seine Rolle gut spielt, so werden besonders die älteren Männer zuweilen so tief ergriffen, daß sie Tränen vergießen und behaupten, — da sie merkwürdigerweise ihre Gefühle in den Bauch *(tnata)* verlegen — ihr Bauch sei betrübt *(tnata nturknerama)* oder von Schmerz zerrissen."

Um der wirklichen Religion der Eingeborenen der Kongoküste, auf welche die irreleitenden Ausdrücke Fetischismus und Fetischdienst angewandt werden, nahe zu kommen, ist nichts wichtiger als der Unterschied zwischen dem Heiligen und Profanen, wie Dennett und andere gezeigt haben. Es gibt heilige, d. h. von übernatürlicher Kraft erfüllte, Menschen, Haine, Bäume, Gegenstände[19] und Einrichtungen[20], das alles dem Nzambi als dem hohen himmlischen Wesen oder als dem Urquell der geheimnisvollen Macht zugesellt ist. Von „Nzambi's Volk" *(mantu Nzambi)* trennt man sekundär die, welche die schwarzen Künste ausüben.[21] *(muntu a ndongo)*. Die Grundlage der afrikanischen Religionen überhaupt ist der Begriff: das vom gewöhnlichen Leben Abgesonderte. Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Kultes ist nicht ausschlaggebend.

Sobald wir die Primitivsten verlassen haben, kommt Anbetung überall vor. Aber der Unterschied zwischen Profanem und Heiligem bleibt doch die Grundlage. Meinhof schreibt[22]: „Soviel ist gewiß, auch der Westafrikaner denkt nicht daran, jedes beliebige Ding anzubeten, sondern er unterscheidet sehr wohl zwischen profanen und magischen Dingen. Warum man einem Gegenstand magische Kraft zutraut, das kann sehr verschiedene Ursachen haben und wird nicht in jedem Fall

---

[18] Strehlow-Leonhardi, Die totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme. I, III,9.

[19] Dennett, a. a. O. 100, 126. [20] ibid. 254. [21] 92.

[22] Afrikanische Religionen. S. 56.

zu ermitteln sein." Ich möchte hier „heilig" an Stelle von „magisch" setzen.

Dasselbe galt von den Indianern Nordamerikas. J. Owen Dorsey[23] teilte die tanzenden Gesellschaften der Omaha in drei Klassen: „Erstens, die welche *wagaba* oder „heilig" sind, einschließlich derjenigen, die mit der Ausübung der Medizin zu tun haben; zweitens solche, die mit Tapferkeit und Krieg verbunden sind, drittens die, welche nur sozialem Vergnügen dienen." Bei der ersten Gruppe ist der religiöse Charakter am deutlichsten, er findet sich auch bei der zweiten, fehlt aber in der dritten Gruppe. Nichts ist den Primitiven wichtiger als diese Riten.[24] Es ist wahr, daß sie praktische Zwecke verfolgen und zwar nach unsrer Anschauung mit magischen Mitteln. Aber das macht sie noch nicht zur Magie. Es ist für jede Religion, auch die höheren und höchsten, charakteristisch, daß sie praktische Zwecke haben. Bei den Primitiven sollen die Zeremonien die Vermehrung des Totemtieres oder gewisser Pflanzen befördern, Feuer und Regen schaffen usw. Aber die Zeremonien sind von einer Weihe und Scheu umgeben, die ihnen einen ganz anderen Charakter verleihen, sodaß sie nicht als gewöhnliche praktische Maßregeln betrachtet werden können. Alle Religion verfolgt praktische Zwecke, ohne dadurch aufzuhören, Religion zu sein. Der Australier führt die Maskenpantomimen feierlich aus, um den betreffenden Klanen die nötige Nahrung zu sichern. Der Christ betet: „Unser täglich Brot gib uns heute." Wächst es dem Melanesier gut und vermehren sich seine Schweine, so hängt das von Mana-Steinen ab, die er besitzt. Man pflanzt nie Yam ohne solche Steine zu vergraben.[25] Ehe man einen Bau beginnt, bringt der Primitive Opfer für sein Gelingen. Der Psalmist singt: „Wo der Herr nicht das Haus bauet, da arbeiten umsonst, die daran bauen." Trotz des weiten Abstandes kann ich nicht umhin, in beiden Fällen Religion zu erkennen. Denn der Mensch fühlt sich in seinen Bedürfnissen und seiner Arbeit von einer Macht oder von Mächten abhängig, die mehr sind als er selbst und die ihm Furcht und Vertrauen einflößen.

Übrigens ist die Idee des Zweckes den Eingeborenen bei der Ausführung der heiligen Zeremonien nicht immer klar. Auch in solchen Fällen, wo für die Riten ein Ziel angegeben werden kann, wie das Hervorbringen des Regens

---

[23] III. Rep. S. 342.

[24] P. u. F. Sarasin, Die Weddas von Ceylon. 1893. S. 514ff.

[25] Codrington 119ff.

z. B. als eine Folge der Zeremonien der Warramunga im nördlichen Zentralaustralien an die Riesenschlange *Wollunqua* gedeutet wird, tritt dieser praktische Zweck nicht in den Vordergrund. Das entscheidende Motiv ist, daß die sakralen Tänze und Pantomimen einst von Ehrfurcht gebietenden Wesen eingerichtet worden sind, und daher immer fortgesetzt werden müssen. Es geschieht, wie Durkheim bemerkt[26], „nicht um des Regens willen, daß man die Feier begeht. Man feiert sie, weil die Vorfahren sie gefeiert haben, weil man daran festhält, als an einer sehr ehrwürdigen Tradition und deswegen, weil man von ihr mit dem Gefühl einer moralischer Befriedigung zurückkehrt." Es gibt bei den Aranda nach Strehlow eine Reihe von Totems, die in Erdhöhlen, Vertiefungen auf dem Felde und in anderen Plätzen bestehen, wo die Totemvorfahren gewesen sind. Es ist selbstverständlich ausgeschlossen, daß die Zeremonien für solche Totems Vermehrung oder sonstige Förderung erwirken können. „Die Riten können in solchem Falle nur den Zweck haben, Ereignisse der Vergangenheit in die Erinnerung zurückzurufen, und sie können neben dieser Erinnerung keinen Zweck haben.[27] Es gibt Riten, die zu nichts dienen, „sie entsprechen ganz einfach dem Bedürfnisse zu handeln, sich zu bewegen, Gebärden zu machen, welches die Gläubigen empfinden.[28]"

Sind die heiligen Tänze und Pantomimen von typisch-religiösem Empfinden und von einer gewissen moralischen Befriedigung begleitet, so ist das gleiche bei den Tabugebräuchen der Fall. In den Taburegeln sieht der Primitive seine Erhebung über ein bloßes Naturdasein. Hat ein Stamm oder ein Volk strengere und mehr Verbote als die Nachbarn, so bedeutet das zwar eine engere und beschwerlichere Gebundenheit, aber man faßt es als eine Art Adelszeichen auf. Die Verachtung, mit der der echte Jude und Muhammedaner den ansieht, der Schweinefleisch ißt, hat ihre guten Parallelen bei den Primitiven. Etwas von der pedantischen Frömmelei des Pharisäertums verbindet sich mit dem Bewußtsein, daß zu einer höheren Menschlichkeit die Bezähmung der Triebe gehört. Die nördlichen Nachbarn der Zulu, die Thonga, essen Fische, die für die Zulu selbst Tabu sind. Junod erzählt, mit welcher Verachtung ein junger Ba-ngoni sich weigerte, eine Sauce zu essen, die mit Krabben bereitet war. Krabben sind zwar keine Fische; aber der Jüngling war „plus royaliste que le roi." Er empfand

[26] ibid. S. 540 f. [27] Strehlow, a. a. O. I, II, S. 72.
[28] E. Durkheim, S. 545.

den Stolz, einer überlegenen Rasse anzugehören. „Er war nicht wie einer dieser elenden Thongas, die Fische essen. Er würde sich erniedrigt haben, wenn er sich an einer solchen Mahlzeit beteiligt hätte. Lieber hielt er sich davon fern.[29]"

Dazu kommt, daß die heiligen Zeremonien von dem alten Urheber oder von den Ursprungswesen eingerichtet wurden. Der Grund, sie auszuführen, ist der, daß die Vorfahren sie ausgeführt haben und daß sie ausgeführt werden müssen. Andere Gründe können die Teilnehmer öfters nicht angeben. Die Grenze zwischen dem natürlichen Handeln auf der einen Seite und dem magisch-religiösen auf der anderen mag in gewissen Fällen fließend oder schwer zu bestimmen sein[30]. Aber doch fällt kein Unterschied im Leben der Primitiven mehr auf als der zwischen dem Profanen, Gewöhnlichen und dem Heiligen, das mit dem Urheber in Verbindung gebracht wird.

Die Geister und Götter als das bestimmende Merkmal und den Kult für die conditio sine qua non der Religion anzusehen, scheitert auch an dem Umstand, daß genau dieselben Riten in derselben Weise mit denselben Wirkungen ohne Beziehung zu einer Gottheit ausgeführt werden, ehe man sie als Anbetung oder Opfer in eigentlichem Sinne ansieht. J. W. Fewkes[31] erzählt, daß das hauptsächliche Ziel der Zeremonien der Hopi-Indianer das Hervorbringen von Regen und das Wachstum des Getreides war. Nach seiner Auffassung wurde das Gebet zu den Göttern durch Gebärden ausgedrückt. In einer Art von symbolischer Gebärdensprache zeigt der Mensch der Gottheit seine Wünsche. Der Priester goß Wasser aus, um den Göttern deutlich zu machen, daß er Regen haben will, oder er blies eine Rauchwolke aus, um zu zeigen, daß er Wolken wünschte. Fewkes nimmt sogar an, daß dieses Gebet früher in Worten ausgedrückt wurde, ehe man sich mit andeutenden Riten begnügte. In diesem Fall ist kein Zweifel möglich. Den Regenzauber kennen wir bei vielen primitiven Stämmen. Er wirkt bekanntlich ohne Eingreifen von Geistern und Göttern und beruht, wie wir gesehen haben, allein auf der Kraft und der Technik des Medizinmannes[32]. Oder auch in abgeblaßter Form, als eine bloße äußerliche technische Regel. Fewkes „Gebet" hat keinen Gegenstand, an den es sich richtet.

[29] Junod, The life of South-African Tribe. Bd. II. S. 67.

[30] Vierkandt, Globus 1907, S. 40f.

[31] Tusayan flute and snake ceremonier in: XIX. Report of the Bureau of Ethnography. II. S. 1009ff.

[32] Siehe oben Kap. 3, S. 86f.

Insofern wir es mit einer sakralen Institution zu tun haben mit festen Riten für die Wohlfahrt der Gesamtheit, die als heilig geachtet wurden, gibt es keinen Anlaß, die von Fewkes beschriebenen Riten aus dem Gebiet der Religion zu verweisen, wenn wir auch genötigt sind, die von ihm gegebene Deutung als eine von ihm oder von den betreffenden Indianern selbst später hinzugefügte Erklärung anzusehen.

Rimbert erzählt in seiner *Vita Ansgarii* von der Plünderung, welcher Gautbert und seine Genossen in Birka (jetzt Björkö) im Mälar-See ausgesetzt waren. Der Sohn eines reichen Mannes hatte an dem Raube teilgenommen und brachte ein Buch mit sich nach Hause. Aber das Buch veranlaßte mannigfaches Unglück, bis ein heidnischer Priester verstand, daß Christus dem Manne zürnte, und das Buch wurde einem Christen zurückgegeben. Hier wird das Unglück auf Christi Mißfallen zurückgeführt. Aber wir brauchen nicht an die Verwüstung, die die Bundeslade unter den Philistern hervorrief und an die Wirkungen der Tabugefahr in zahlreichen anderen Fällen zu erinnern, um zu zeigen, daß in Birka das Buch selbst durch die ihm innewohnende Heiligkeit unheilvoll war. Dadurch wird die Episode jedoch nicht aus dem Bereich der Religion in das des Zaubers oder der Magie verlegt. Denn alles, was heilig ist, gehört dem Gebiete der Religion an.

Nicht einmal Opferriten garantieren das Vorhandensein eines Gottesglaubens oder Kultes. Wir kennen jetzt aus Indien[33], aus dem germanischen Altertum[34], von den heutigen Primitiven[35] und aus dem Volksglauben Opfer und Opfergaben, die direkt ohne Vermittelung einer Gottheit wirken. Wie magisch das auch in unsern Augen erscheinen mag, so müssen wir doch derartige Riten zur Religion rechnen, da sie sich in die heiligen Ordnungen der Gesellschaft einfügen, denen der Einzelne sich mit religiösem Empfinden unterwirft. So gewinnt ein Bau Haltbarkeit und Glück durch die Heiligkeitskraft des Lebens, das in dem Fundament oder einer Mauer geopfert wird. Das Opfer wirkt unmittelbar. Sollen wir es der Magie zurechnen und diese Be-

---

[33] Vgl. A. Bergaigne, La religion védique I, 122. Vgl. Durkheim 47f.

[34] J. E. Mogk, Volkstümliche Sitten und Bräuche im Spiegel der neueren religionsgeschichtlichen Forschung, in „Neue Jahrbücher für Philologie" XXVII (1911) S. 494ff. Vielleicht waren auch die von ihm im „Archiv für Religionswissenschaft" XV (1912) genannten altgermanischen Opfer wenigstens zum Teil ursprünglich Machtriten, nicht Do-ut-des-Riten.

[35] K. Th. Preuß, im Globus LXXXVI (1904, 2) S. 118. Die geopferten Tiere übten direkte „Zauberkraft" aus ohne Vermittelung einer Gottheit.

zeichnung erst dann durch „Religion" ersetzen, wenn das Opfer als eine Gabe oder Sühnemittel für den Geist des Hauses oder eine andere Gottheit gedeutet wird?

Die meisten obigen Beispiele handeln von Machtriten, wo es gilt, die heilige, geheimnisvolle Kraft für positive Zwecke zu verwenden, oder überhaupt den regelmäßigen sakralen Umgang mit dem Heiligen zu pflegen. Was aber die negativen abwehrenden Riten, die Taburegel oder -Verbote angeht, zu denen das der *Vita Ansgarii* entnommene Beispiel gehört, so lassen auch sie den religiösen Charakter durchschimmern. Sie sind nämlich nicht nur Vorsichtsmaßregeln, um einer gewissen schlimmen Folge zu entgehen, wie man das Gift nicht nimmt, um nicht krank zu werden oder zu sterben. Die Magie ist Sache der Berechnung, Religion heißt Unterwerfung und Gehorsam dem Geheimnisvollen, Unfaßbaren gegenüber. Bis zu einem gewissen Grade können Tabu-Riten als Maßnahmen praktischer Klugheit gegen gewisse Folgen erscheinen. Kann Tabu als negative Magie gedeutet werden, insofern bestimmte Gefahren mit bestimmten Verboten in Zusammenhang gesetzt werden? So wird die Entstehung des Todes häufig durch das Brechen eines Tabu erklärt. Aber damit ist das Wesen des Tabu noch nicht erschöpft. Keineswegs läßt es sich restlos als bewußte Vermeidung gewisser schlimmer Folgen deuten[36]. Denn oft weiß man über die Folgen nicht Bescheid. Und auch wenn man sie weiß, bringt der Bruch eines Tabu etwas Geheimnisvolles und Unberechenbares mit sich, das an das Übernatürliche grenzt. Der Unterschied zwischen dem Religiösen einerseits, dem Magischen und dem Gewöhnlichen anderseits, liegt darin, daß man das Erstere in seinen Folgen nicht übersehen und kontrollieren kann. Marett hat darauf hingewiesen, daß die Scheu, mit der das Tabu verbunden ist, unerklärlich bleibt, solange man die Tabu-Riten nur als negative Magie und Erzeugnisse rationeller Klugheit zu deuten sucht. Etwas anderes und tieferes ist mit im Spiel. Die logische Berechnung kann das Tabu nicht in seiner Wirkung ermessen. Sie verstößt gegen etwas Irrationales, das eine mit der Selbstherrlichkeit der Magie und des Zauberers unvereinbare „heilige" Scheu einflößt. Rationell läßt sich die Tabufurcht nicht erklären. Das Gefühl für das Unbedingte des kategorischen Imperativs beginnt schon bei den Primitiven. Nur dieser religiöse und irrationale Charakter hat die wichtige

[36] Vgl. R. R. Marett, Te Treshold of Religion S. 85ff. A. E. Crawley, The mystic rose, S. 143.

Kulturmission der Tabuheiligkeit gegen Triebe und Egoismus ermöglicht, wie es J. G. Frazer in seinem Büchlein Psyches Task[37] dargelegt hat und welche die Forschung meistens vergaß. Der berühmteste Primitivologe unserer Zeit, der Schotte J. G. Frazer, hat in mehreren Darstellungen geschildert, wie der primitive Mensch keine Grenzen seiner Macht kennt. Nach gewissen technischen Regeln, welche auf vorschnellen logischen Schlüssen beruhen, macht er Regen und Gewitter, bringt die Sonne zum Scheinen, hilft dem Mond gegen den Wolkendrachen usw. Das ist die naive Allmacht der Magie. Religion entsteht erst dann, wenn der Mensch Grenzen seiner Fähigkeit erkennt, seiner Ohnmacht gewahr wird und sich ehrfurchtvoll etwas Übermenschlichem unterwirft. Mit bewunderungswerter Klarheit und Schönheit hat der geniale Forscher hier das Wesen der Religion in allen Zeiten gezeichnet, das im Gegensatz zu der Überhebung des sich zum Mittelpunkt des Daseins machenden profanen Egoisten und in der Frömmigkeit des sich dem Übermenschlichen in Demut und Furcht und Vertrauen unterwerfenden Menschen liegt.

Aber Wesen und geschichtliche Entstehung fallen nicht ohne Weiteres zusammen. Und es scheint mehr als fraglich zu sein, ob die Anfänge der Religion wirklich die von Frazer dargetane reinliche Scheidung aufzeigten. Das naive Einwirken auf Sonne und Mond, Wind und Wetter kann sehr wohl, auch ohne Herbeiziehen göttlicher Mächte, von dem Bewußtsein beherrscht sein, einem festgeregelten, übermenschlichen Zusammenhange zu dienen. Die charakteristischen Merkmale der Religion und Frömmigkeit kommen deutlich in den sakralen Handlungen zum Ausdruck, die Frazer „Magie" nennt. Wir haben das bei den Australnegern gesehen. Unsere Unterscheidung von Magie und Religion ist den Primitiven eigentlich fremd. Die Grenze mag oft schwer, ja unmöglich festzustellen sein, wie zwischen einem „natürlichen" Verfahren und einem Umgang mit dem Mana, so auch zwischen der Selbstherrlichkeit desjenigen, der die Macht und die Mächte nur als Mittel braucht, und dem frommen Menschen, der in den „magischen" Riten etwas von dem erlebt, was wir von den Australiern hörten. Aber mit einiger Anstrengung können wir den Pulsschlag der Religion durch die magische „Hülle" spüren.

Der Australier weint, wenn die Riten mit Schwung und Andacht ausgeführt werden. Das Gefühl wird in ihm übermächtig. Das

[37] (1909).

Heilige bemächtigt sich seines Sinnes. Aber wir dürfen vor allen Dingen nicht sentimental werden und dem kleinen Schwarzen Unrecht tun, sodaß wir seine Frömmigkeit und seine Religion verringern.

Das religiöse Empfinden und dessen Ausdruck bilden in unserm Leben meist losgelöste Episoden. Mit der angenehmen Romantik einer gewissen Decadence steigern wir die Heiligkeit des geweihten Raumes. Die aufgespeicherte Andacht der Jahrhunderte lagert sich dort über unsere Sinne. Mit angemessenen, ausgesuchten Mitteln bringen wir eine religiöse Stimmung zu Stande. Trotz unserer Geschäftigkeit arm an unerschrockenem und zähem Eingreifen in die träge oder drohende Widerspenstigkeit der Wirklichkeit, hüten wir umso sorgsamer das holde Stimulans und den edlen Genuß, die uns fromme Verehrung, historischer Sinn und die Quellen der Natur oder Kultur gewähren. Die Religion wird leicht zu einem Festtagskleid für stimmungsreiche Stunden, streng genommen ohne einen andern Zusammenhang mit den Aufgaben des Leben als den, der in jeder erfreulichen Erquickung liegt[38]. So hat denn auch die Musik für einen beträchtlichen Teil des heutigen Geschlechts die Rolle der Religion übernommen.

Wenn nun der Australier bei seinen Zeremonien ergriffen wird und weint, so sind wir versucht, das mit den religiösen Feierstunden zusammenzustellen, die sich aus der Mühsal und dem gleichmäßigen Ablauf des Lebens herausheben. Es ist uns unendlich viel sympathischer, den kleinen Menschenbruder in seiner Rührung zu sehen, als festzustellen, wie er bei der Einweihung eines Knaben mit den Zähnen des Unterkiefers einen Vorderzahn des Oberkiefers ausbricht, wie er mit einem scharfen Steinsplitter oder — Dank den Segnungen unserer Kultur — mit einer Flaschenscherbe die Schlagader der Innenseite seines Oberschenkels aufritzt und das Blut mit dem Sand zu einem Teig zusammenknetet und damit Federn an seiner Tjurunga befestigt. Wir haben nicht viel übrig für die scheußlichen Masken, die in tiernachahmenden Pantomimen zur Anwendung kommen, oder für die ekelhaften krabbelnden Würmer, die feierlich verspeist werden. Die Ergriffenheit über das Heilige allein läßt uns die Verwandtschaft mit diesen Wesen erkennen. Was wir leicht vergessen ist dies, daß das sakrale Handeln für den Primitiven keineswegs eine Erholung zwischen zwei Arbeitswochen ist, eine poetische Episode in der Prosa des Lebens, sondern vollster Ernst, harter, unbarmherziger Ernst, wirksamer, helfender Ernst.

[38] Wie anders ist das nicht durch die erschütternden Erlebnisse der letzten Monate geworden! (Anm. des Verf. bei der Korrektur.)

Das Rituelle bildet in seinem Leben nicht einen Reichtum, den der eine plump verschmäht, der andere benutzt, um das Dasein damit zu vergolden.

Vielmehr gilt es nichts geringeres als das Leben selbst mit allen seinen Bedürfnissen. Die Tjurungas und die Tänze und all das Heilige sind die eigentliche Kraftquelle. Werden die Zeremonien nicht veranstaltet, so mangelt es an Wildbret und Wurzeln, der Regen setzt aus, das Feuer erlischt, die Sonne verdunkelt sich, die Vermehrung des Geschlechtes hört auf. Nicht genug damit, daß bestimmte Folgen ausbleiben, wenn bestimmte Maßnahmen unterlassen werden, nicht genug damit, daß Unglück und Vernichtung eintreffen, wenn ihnen nicht geziemend vorgebeugt wird. So lange würde es immer noch nur Kultur sein, solange würde es noch nicht Religion sein. Aber ein unbestimmtes Grauen lauert hinter dem Heiligen. Die Ausführung der vorgeschriebenen Regeln ist mehr als vernünftige Berechnung. Eine übermenschliche Kraft liegt in ihnen, ein Segen und eine Gefahr, die eigentlich über dem Menschen stehen und nicht in seiner Hand liegen, wie unumgänglich seine sakralen Maßnahmen auch sind. Die Religion ist nicht dann und wann ein Feiertag, sondern der eigentliche Inhalt und die erhaltende Macht des Lebens. Suchen wir danach, ob noch heute Religion in diesem von der Geschichte der Menschheit sanktionierten Sinne lebendig ist, so fehlt sie keineswegs. Es gibt in unserer Zeit gewiß noch ebenso viel Religion wie irgend jemals, Religion in unzähligen Abstufungen und Variationen, von greifbarer Primitivität und Heidentum bis zu feinster Mystik und kraftvoller sittlicher Zuversicht. Aber es ist damit nicht gesagt, daß sie in den Berichten der religiösen Gesellschaften und auf den Kanzeln der Kirchen zu Worte kommt.

Die Australier sowohl wie ihre weiter fortgeschrittenen Geistesverwandten anderwärts täuschen uns leicht durch ihre geschmacklosen oder greulichen und offenbar unbedingt lebensfeindlichen Veranstaltungen. Sinnlose Taburegeln beschränken die Bewegungsfreiheit. Blut, „die rote Flüssigkeit, die das Leben erhält", fließt im Dienst der Heiligkeit in den Sand, sogar Menschenblut. Es wird wie das Leben verschwendet. Man prunkt mit einer sakralen Etiquette, die grausam oder lächerlich, die in beiden Fällen störend und sinnlos erscheint.

Wir machen dabei einen Gesichtspunkt geltend, der uns am Sehen hindert. Wir wenden naiv unsere Anschauungen an, was kulturfördernd oder kulturfeindlich ist. Wir vergessen sowohl, daß die Kultur damals und heute in ganz verschiedenem Lichte erscheint, als auch, daß es sich hier um mehr als Kultur handelt, nämlich um die Kraftquelle

des ganzen Daseins. Die Bedingungen, unter denen der sogenannte Primitive sich einigermaßen mit seiner Welt vertraut fühlen kann und Antriebe zu einheitlichem Handeln gewinnen kann, mögen uns unmenschlich und lebensstörend erscheinen, für ihn waren sie fördernd – bis er bei der Auflösung seiner Kultur etwas Anderes – wie wir hoffen, Besseres – erkennen mußte.

Wenn einem die Augen dafür geöffnet werden, daß die Lebensorientierung des Primitiven in ihrer Weise eine innere Einheitlichkeit und einen positiven Wert hatte, so wird es schwer zu entscheiden, was dienlich und was hinderlich war. Historische Sympathien haben mit in die Beurteilung hereingespielt und tun es noch heute. Von altersher hat man dem sakralen System in Israel – das im Prinzip wohl von der mosaischen Offenbarungsreligion zu scheiden ist – eine Einschätzung zu teil werden lassen, wie niemals einem entsprechenden Opferwesen, Beschneidungsriten und Tabugebräuchen. Die alte Volksreligion Israels hat einen Teil der Autorität der grundlegenden Offenbarung mit sich verbunden, und es ist wahr, daß etwas von dem Inhalt der Offenbarungsreligion in das sakrale System eindrang, obgleich dieses System nicht dem ursprünglichen Mosaismus angehörte. Auch unsere germanischen und nordischen Vorfahren können sich einer Idealisierung erfreuen, die mit ihnen vergleichbare Völker auch nicht im entferntesten aufzuweisen haben. Schon Tacitus ist nicht ohne Anteil daran. Und vor allem darf man die eigenen Ahnen nicht mit andern Leuten gleichstellen. Bei dem Versuch, die religiösen Bräuche richtig einzuschätzen als Hilfsfaktoren und Motive für die Aufgabe, die jedem Volk an seinem Platz gestellt war, wirken diese beiden Umstände störend – ich meine teils unsere Betrachtung von Außen, teils unsere tief begründete Vorliebe.

Wenn die Schlachtopfer und der Ritus mit dem Sündenbock für die Frömmigkeit und die Lebensaufgaben der Israeliten Bedeutung gehabt haben, dann dürfen wir ihren positiven Wert in dem babylonischen oder griechischen Staatskult kaum ganz leugnen. Wenn die Herrscher in Westafrika oder im alten Mexiko ihren Untertanen niemals zu Gesichte kamen, wenn ein kaukasischer Häuptling oder der Mikado sein Haupt still halten mußte, damit nicht irgend ein Unglück im Lande geschieht, – während der germanische Häuptling seine Gefolgsleute um sich tafeln ließ und an der Spitze seines Heeres einherzog –, so bedeutet das nicht, daß wir es in den zuerst genannten Beispielen mit einer Ausartung zu einer sterilen und kulturfeindlichen Tabufurcht zu tun haben, sondern daß dieses sakrale System, so fremd und barbarisch es für uns ist, doch dem Zu-

sammenhalt des Ganzen diente und Kraft zur Gestaltung des Lebens gab. Wer weiß, welches Vertrauen und welche Kräftigung die Gesamtheit in dem Negerstaat aus dem Bewußtsein schöpfte, daß der König, die zentrale Kraftquelle des Stammes oder Reiches, streng abgeschlossen lebte, da er wie nichts und niemand sonst mit Heiligkeit erfüllt war, und daß er, kaum zu seiner eigenen Bequemlichkeit, die kostbare Kraft im Dienste des Glücks und Bestehens der Gesamtheit, ängstlich vor den Blicken und Händen der Menschen, vor ableitender Berührung mit dem Erdboden und vor dem Strahl der Sonne schützen mußte. Die Versuchung liegt nahe, einen solchen Potentaten von der Gesamtheit losgelöst zu betrachten und über ihn in seiner beschwerlichen Würde als eine Mischung maßloser Überhebung und abergläubischen Zwanges zu lächeln. Aber man kann ihn nicht isolieren. In der Welt, in der wir uns hier bewegen, war das Individuum noch nicht erreicht. Und wenn man den armen Tabu-Mana-Träger aus diesem primitiven Gesichtsmaß heraus als einen untrennbaren Teil der wirklichen Einheit, der Gesellschaft, betrachtet — denn der Einzelne bildet noch keine Einheit, er ist nur Teil — denn verliert er seine grauen- oder lachenerregende Sinnlosigkeit und wird ein unumgänglich notwendiger Kulturfaktor. Seine rituelle Untätigkeit selbst ist Ausübung von Macht, neben der die sonstigen nötigen Mühen und Arbeiten auf der Jagd und im Kriege, mit Hacke und Pflug machtlose Wirkungslosigkeit ist. Eine höhere Kultur ist zum Bewußtsein des Gewichtes der stillen, gesammelten Würde für das Menschheitsideal gekommen. Wenn wir bei den Klassikern Chinas, bei Kong-fu-tse ebenso wie bei Lao-tse vom *wu-wei* lesen, von der Untätigkeit als einer mächtigen Ursache für gute Wirkungen in der Regierung des Reiches, so frage ich mich, ob nicht hinter dieser, von der Kultur niemals ungestraft vergessenen Einsicht eine Erinnerung aus ferner Heidenzeit an die wundersame Wirkung der Heiligkeit durch stille, ungestörte Bewahrung, nicht durch stetes Handeln, liegt. Ein klassisches Beispiel für den Verfall sakraler Einrichtungen zu unnützer und toter Last könnte wohl der Mikado der Tokugawaherrschaft sein, der in Kaempfers berühmter Schilderung seit nun mehr als zwei Jahrhunderten die Neugier des Abendlandes hat nähren müssen. Der lebende Menschengott in seiner heiligen Tempelstadt Kioto war so von Taburegeln und Verehrung eingeengt, daß er überhaupt nichts tun konnte. Und dennoch schlummerten in seiner sakralen Scheinmacht Möglichkeiten, die die tüchtigen und rücksichtslosen Reichsverweser nicht aufweisen konnten. Die Tabuheiligkeit des Mikado ist in dem Aufschwung

des modernen Japan ein wunderlicher Anachronismus. Und doch hat sie gerade in unserer Zeit ihre Kulturbedeutung erwiesen. Als eine Kraftquelle für die gesammelte Opferwilligkeit und das Selbstbewußtsein der Nation wird man sie neben Mutsuhito's und seiner Ratgeber Politik und der Tüchtigkeit seiner Generale und Staatsmänner nennen müssen.

Natürlicherweise kommt es zu Entartungen, wenn das sakrale System seiner zeitlichen Aufgabe als Kraftquelle für einen Stamm, ein Volk, eine Periode, eine Kultur nicht mehr entspricht. Hauptsächlich auf zwei Arten tritt ein solcher Verfall zu Tage. Die Heiligkeit kann einen ungebührlich großen Teil der verfügbaren Kräfte mit dem Bann der Wirkungslosigkeit belegen. Menschen, Besitz, Zeit können im Namen der Religion den wirklichen Arbeitsaufgaben in einem Maße entzogen werden, daß das ganze Dasein zu einer Art indolenter Heiligkeit wird, ein Schein statt der Wirklichkeit, Riten statt Arbeit, ein Drohnenstaat, in dem die wenigen, die sich vielleicht noch außerhalb oder unterhalb der sterilen Heiligkeit befinden, die Kultur nicht länger aufrecht erhalten können.

Das zweite radikale Symptom des Verfalls ist von entgegengesetzter Art. Das Vertrauen zur Kraft der Heiligen versiegt. Sakrale Einrichtungen und Bräuche leben fort als tote Reste einer Zeit, da sie das Glück eines Volkes bedingten und die geistige Einheit der Kultur ungebrochen aufrecht erhalten konnten. Mit mumienhafter Unveränderlichkeit bleiben die Formen noch übrig, aber der Geist ist verloren. Solche innere Auflösung kann durch Einwirkung von außen durch eine höhere Lehre und eine freiere Anschauung erfolgen. Sie kann aber auch aus Ursachen innerhalb der eigenen Kultur hervorgehen. Nun finden tüchtige Wege zum Erwerb nicht länger Raum innerhalb des Bereichs des Heiligen. Neue Einsichten über Naturzusammenhänge untergraben den Glauben an die Erklärungen der heiligen Wissenschaft und Technik. Der Einzelne findet innerhalb des Ganzen keine Unterkunft mehr, sein Wohlergehen führt dem Kraftkapital, von dem die Gesamtheit im Laufe der Zeiten gelebt hat, keine neue Heiligkeit zu, sondern bricht sich Bahn aus dem Althergebrachten als stille oder offene Negation.

In solchen Zeiten des Zusammenbrechens und Verfalles findet eine Entkleidung statt. Das sichtbarste und das, worauf die Religionsforschung mit ihrer einseitigen Betonung des Gottesglaubens auf Kosten der Heiligkeit Rücksicht genommen hat, ist die Verehrung der großen Opfergötter, wenn man sich wirklich bis zum Polytheismus entwickelt hatte. Die zahllosen Mächte des Volksglaubens tragen eine ganz andere Lebenskraft in sich, und saugen den großen Göttergestalten ihre Kraft

aus, sobald sie an sie herankommen. Man flüchtet aus dem oberen Stockwerke, das das sakrale System nach und nach aufgebaut hat. Die Winde des Himmels beginnen die Luft in jenen Höhen zu reinigen. Aber drunten in der Tiefe ist die Atmosphäre noch stark gesättigt mit Heiligkeit. Das geringe Volk ist wohl niemals mit Herz und Seele dort oben gewesen, sondern hat mit seinem Kult und seiner Furcht, mit seinen Bedürfnissen und Hoffnungen bei dem Gewimmel von irdischen und unterirdischen Willensmächten gehaust, die keine höhere Kultur ganz auszuhungern oder zu verjagen vermag. Auch in der späteren Zeit werden die Menschen von dem ungebrochenen Heidentum mitten auf ihrem Kulturboden leicht angesteckt und widmen solchen untergeordneten Mächten eine Aufmerksamkeit, die ihren inneren Voraussetzungen nach als Aberglauben zu betrachten ist. Sonst geht bei ihnen die Konzentration oder die Selbstbehauptung der alten Lebensorientierung in einer anderen Form vor sich. Das Heilige hat im Laufe der religiösen Entwicklung viele Ausläufer, Mittel und Triebkräfte gehabt. Besonders ist das bei den Göttern und dem, was zu ihnen gehört zu beobachten. Wenn sie nicht mehr ihren vollen Dienst als Kraftzentren der Welt leisten können, so ist damit noch nicht gesagt, daß zugleich das alte System aufhört zu existieren. Die „Gottlosigkeit", oder richtiger, der verringerte Wert des offiziellen Kultes für das Leben des Menschen kann mit einer eigentümlichen Konzentration des eigenen Wesens der Naturreligion zusammenhängen. Klassische Beispiele zeigen uns die Araber zur Zeit von Muhammads Auftreten, und die Nordgermanen in den Übergangszeiten, die die Eddalieder, die germanische Heldendichtung in ihrer spezifisch nordischen Ausgestaltung und die isländischen Sagas geschaffen haben. Eine gewisse Übereinstimmung kann nicht geleugnet werden. Hier enthüllt sich das Wesen der antiken Religionen als eine „Gesellschafts-Macht" und eine Kraftquelle für eine durch Blutsverwandtschaft oder Siedelungseinheit in sich einheitliche Kultur. Nirgends offenbart sich die Kluft tiefer zwischen einer solchen Volksreligion und der Erlösungsreligion, die — in Indien und in der griechischen Mystik — jeden Halt an der antiken Lebensbejahung und ihre Stütze in der Gesamtheit aufzugeben genötigt war und die Erlösungsfrage daher zu einer individuellen und pessimistischen machte. Auch bei den Arabern Muhammads und den nordischen Vikingern sang die naive Lebensbejahung ihre letzten sterbenden Töne. Huldigte jemand ihr noch, so geschah es mit einem bitteren Beigeschmack. Das Leben ist hart und ungewiß, der Untergang allein ist sicher. Wo hoher Ruhm und Ehre errungen werden, erhalten sie einen Schimmer von Tragik. Aber da sammelt sich die

alte Kultur mit der Kraft der Verzweiflung um das Zentrum der Heiligkeit, um aus ihr für ihre letzte Selbsterhaltung Kraft zu saugen. Die Heiligkeit ist in der primitiven Religion eine Sache der Gesellschaft. Wie weit sie sich auch in das Übermenschliche und Übernatürliche erstreckt, so ruht doch ihr Schwerpunkt und Kraftpunkt im Klan, im Geschlecht, im Stamm, im Staat, im Volk und in der Natur. Bei Muhammads Arabern scheint die Religion wesentlich auf ein Stammesbewußtsein mit der zugehörigen Blutrache und Mannestugend, *muruwwa*, beschränkt gewesen zu sein. Die alten Skandinavier zeigen gewisse entsprechende Erscheinungen. War die Verehrung für viele mehr eine fromme Gewohnheit als die notwendige Voraussetzung des Lebens und der Entwicklung, so beweisen die Bande des Blutes und der Freundschaft noch immer ihre uralte Heiligkeit. Die Ehre des Mannes ist das Wohl des Geschlechtes. Beide wurzeln im Boden der Religion.

Die soziologische Anschauung vom Wesen der Religion als Objektivierung des Geistes der Gesellschaft scheint hier ihre Bestätigung zu finden. Ist nicht die Religion streng genommen auf jedem Stadium das ideal Menschliche, geheiligt von der natürlichen, gedeihenbringenden Kraft des Gesamtheitsbewußtseins? Die neue Einschätzung des Kulturwertes und Wahrheitsgehaltes auch der primitiven Religion fordert zu einer Einseitigkeit in diesem Sinne heraus. Das Bild wird erfreulicher, hübscher und für einen oberflächlichen Blick leichter verständlich. Nur schade, daß der Lebensnerv der Heiligkeit dabei fortfällt. Denn sie besteht nicht in dem Gesellschaftszusammenhalt oder kühner Hypostasierung des Geistes des Gemeingefühls; sondern sie besteht hartnäckig in einer Irrationalität. Nimmt man sie fort, dann ist die Religion machtlos. Es ist Frazers Verdienst, in der „Aufgabe der Psyche" den eminenten Kulturwert grade in der harten Willkürentrücktheit des Tabubegriffs nachgewiesen zu haben. Er läßt ihm in dem vernunftgemäßen Aufbau und in der Anordnung der höheren Kultur verschwinden. Ich glaube nicht, daß der Tabubegriff in seinem Kern geschwunden ist, wenn auch die Formen bis zur Unkenntlichkeit wechseln. Das irrationale Moment bleibt. Könnte es zugunsten einer rationellen Einsicht ganz aus dem Komplex der treibende Kräfte der Kultur verdrängt werden, so würde das den Untergang der Kultur bedeuten. Denn die Kultur verlangt für ihren Fortschritt mehr Glauben und Mühe, als bloße Berechnung zustande bringen kann. Diese Einsicht macht mich vorsichtig, wenn es sich darum handelt zu beurteilen, was in sakralen Systemen einer vergangenen Periode, aus ihm selbst heraus betrachtet, als Entartung, was als Kraftmoment anzusprechen ist.

Die Stärke des Heiligen in allen seinen Ausprägungen liegt in seinem Zusammenhang mit dem wirklichen Leben und seinen Aufgaben. Die Tränen des Australiers beim Anblick richtig vollzogener Riten bedeuten mehr als ein zufälliges Empfinden des Heiligen. Er fühlt sich in dem Augenblick tiefer hineinversetzt in die geheimnisvolle Wirklichkeit, auf der sein und seines Stammes Leben ständig beruht. Sein Sinn ist in diesem Augenblick mit religiösem Empfinden ganz gesättigt.

II. Ein einseitiges Betonen der Gottesidee hat auch auf den Höhen der Religion die Forschung gehindert, den Erscheinungen genügend gerecht zu werden und jeder einzelnen das Ihre zukommen zu lassen. Der Buddhismus ist das klassische Beispiel. Ist er eine Religion? Diese abgedroschene Schulfrage kam dadurch auf, daß man auf den Atheismus des Siddhartha starrte — er kannte keine Gottheit, die Erlösung zu schaffen vermochte, — und daß man das Empfinden für die unverkennbare Religion verlor, die in den Dialogen und Vorschriften des Meisters zu Tage tritt. Der Kern in ihnen ist der, daß er in den Wüsten des Lebens Oasen entdeckt hat, die sich von dem Elend und den Schmerzen des Daseins scheiden, wie das Heilige mit seinem reichen Inhalt von dem Profanen absticht. Zu den drei Zuflüchten *Buddha*, *Dharma* und *Sangha* wies der Meister den, der nach Erlösung verlangte, und hinter des Daseins unglückseliger Kette von Ursache und Folge liegt der ewige Frieden des *nirwana*.

Das, was entscheidend dafür ist, wie weit wirkliche Religiosität zu finden ist oder nicht, ist nicht die Ausgestaltung eines Gottesglaubens, sondern die wirkliche Empfindung des Göttlichen; mit andern Worten: die Befruchtung des Sinnes durch das Heilige. Es kann eine Gottesidee geben ohne die wesentlichen Merkmale echter Religion. Hält ein Mensch nichts für heilig, so ist er nicht fromm, selbst wenn er in seiner Weltanschauung der Gottesidee einen Platz gibt. Demgemäß wird die beste Definition der persönlichen Religion sein: „Fromm ist, wer etwas für heilig hält", und das Hauptmerkmal der institutionellen Religion ist die Unterscheidung des Heiligen vom Profanen. Kein Wort der Sprache ist für die Religion so kennzeichnend wie tabu — heilig. In gottesgläubiger Frömmigkeit ist Heiligkeit die göttliche Eigenschaft vor allem anderen. Heilig und göttlich oder Gott zugehörig werden synonyme Begriffe.

Heilig war in seinem Ursprung ein religiöser, kein sittlicher Begriff, und es ist merkwürdig, welch zähe und stets sich verjüngende Kraft

dies Wort tabu – heilig besitzt. Noch heute ist eine religiöse Bedeutung von „heilig" nicht zu trennen. Heilig bedeutet „Übernatürlichkeit", und da man in den Offenbarungsreligionen das Übernatürliche als persönliche Gottheit erkennt, „Göttlichkeit". Er beruht ferner auf dem, worin man das Übernatürliche, Göttliche sucht. Das kann ein Wunder sein: dann fragt die Heiligenkommission nach Zeichen und Wundern. Vgl. Kap. 3 S. 72 das instruktive Beispiel des Heiligsprechungsprozesses der Jungfrau v. Orleans, bei dem nicht ihr Heroismus im Leben und Sterben, sondern die Wunder der Folgezeit die Hauptrolle spielten. Für die ganze Bedeutungsentwicklung des Wortes Sanctus hat der belgische Jesuit Delehaye eine mustergültige Analyse bei den Bollandisten veröffentlicht. Oder es kann in dem sittlichen Heroismus liegen. Dann haftet die Erinnerung an den Heiligen mit Macht an ihrer Menschenliebe und ihrem Streben nach Reinheit. Im gleichen Maße wie Religion und Gottesglaube ins Ethische sich entwickelten, wurde das Wort „heilig" mit sittlich-ideellem Wert erfüllt. Aber niemals ist es zu einem bloß sittlichen Terminus verwandelt worden. Wenn es zuweilen so ausgesehen hat, so hat die Tradition und die Kraft, die in dem Worte lebt, sich stets mit neuer Stärke geltend gemacht. Das Wort „heilig" verhindert unbedingt und unwillkürlich die Sprache, eine zu bloßem Moralismus abgestumpfte Religion anzuerkennen. Die Versuchung liegt nahe, da das Ethische in der höheren Entwicklung für die Religion immer wesentlicher wird. In der prophetischen und evangelischen Frömmigkeit wird auf einem Höhepunkt der Entwicklung der Begriff „Gottesdienst" zu einer Bezeichnung der sittlichen Aufgabe des Menschen. Man hat auch „heilig" bei einigen Propheten und Psalmisten im Alten Testament als Ausdruck sittlicher Vollkommenheit, Liebe und Gerechtigkeit erklären wollen. So eng sie verbunden sind, zeigt doch eine nähere Betrachtung, daß „heilig" nicht restlos in „gut" aufgeht.

Niemand hat die Versittlichung der Religion radikaler und konsequenter durchgeführt als Kant. Aber man täuscht sich, wenn man meint, daß „heilig", das er nach dem Brauch seiner Zeit recht häufig anwendet, von ihm seines Tabucharakters entkleidet worden sei. In Kants religionsphilosophischem Buch: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", kommt „heilig" natürlich in geläufigen Ausdrücken vor wie: heiliger Geist, heilige Schrift, die heilige Geschichte usw. und entsprechend im Zusammenhang: die heiligen Geschehnisse der christlichen Religion, das heilige Erbe, die heilige Tradition usw. Aber einen bedeutsamen und eigenartigen Inhaltswert hat das Wort bei Kant im

Zusammenhang mit seiner Auffassung von der sittlichen Art des Gottesglaubens in dieser Schrift. Heiligkeit bedeutet einen höheren, verschärften Grad von Sittlichkeit, heilig sagt mehr als nur sittlich oder moralisch. „Das Ideal der Heiligkeit" ist die sittliche Vollkommenheit, die in diesem Leben nicht verwirklicht werden kann. Ein über alle Bedingungen der menschlichen Natur erhabener Heiliger kann uns nicht als Beispiel dienen, da wir uns nicht in der gleichen Lage befinden. Parallel mit dieser Bedeutung als der in diesem Leben unerreichbaren Vollendung läuft in Kants Buch eine andere, die auch im sonstigen Sprachgebrauch üblich ist. Heilig bedeutet einen hohen, den höchsten Wert, und daher Unantastbarkeit. Die Freiheit ist heilig, und ebenso die Idee der Pflicht. Fragen wir nach dem Kern von Kants Heiligkeitsbegriff, so führen uns die verschiedenen Anwendungen auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurück. Das Heilige ist seinem Wesen nach ein göttliches Geheimnis; fast könnte man es mit übernatürlich übersetzen. Es ist am ratsamsten sich von dem Gedanken an eine übernatürliche Hilfe, wie von einem Heiligtum, im respektvollen Abstand zu halten, sagt Kant. Hier hat tabu — heilig einen leicht ironischen Beigeschmack. Aber sonst wird das Wort in vollem Ernst gebraucht. Das Heilige bedeutet das für die menschliche Vernunft undurchdringliche Göttliche sowohl, als eine sittliche Vollkommenheit über menschliches Maß hinaus. Die Taufe erstrebt etwas Heiliges, nämlich daß ein Mensch Bürger einer göttlichen Gemeinschaft werden soll, aber sie erwirkt noch nicht aus sich selbst Heiligkeit. „In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stößt das Erforschen ihrer inneren Beschaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimnis, d. h. auf etwas Heiliges." Diese heiligen Geheimnisse werden in der „Allgemeinen Bemerkung" behandelt, die das dritte Stück dieses Religionsbuches abschließt. Seinen mystisch-religiösen Klang hat das Wort „heilig" bei Kant nicht mehr, aber sein Charakter als Bezeichnung für etwas Übernatürliches tritt deutlich zu Tage. Und man dürfte sagen können, daß der Heiligkeitsbegriff mit seinen Zusammenhängen uns besser über das Wesen von Kants Frömmigkeit unterrichtet, als das, was er von Gott sagt.

Trotz alles protestantischen Moralismus behält das Wort noch im heutigen Sprachgebrauch einen übernatürlichen und mystisch angehauchten Sinn, der eine Identifikation mit „sittlich gut, vollkommen" nicht zuläßt, sondern unwillkürlich eine Betonung der Empfindung mit sich führt. Man kann Gründe für und wider anführen, wenn es sich darum handelt, ob etwas gut oder schlecht, recht oder unrecht, wahr oder falsch ist.

Aber versucht man einmal die Alternative heilig – profan in einen solchen Zusammenhang einzufügen, so spürt man sofort das irrationale Widerstreben dieses Wortpaars gegen einen solchen Versuch. Entweder kann das Wort „heilig" dann ironisch gebraucht werden, von einem äußeren Schein, den ein Mensch anlegt, um als fromm zu gelten, oder von der klerikalen Einrichtung, wo die gewaltigen Ansprüche mit der kleinlichen Weltlichkeit der sich heilig gebärdenden Menschen sonderbar kontrastieren. In solchem Sinn dürfte das Wort in Rede und Schrift recht häufig gebraucht werden. Aber einfach „gut", „sittlich", kann das Wort „heilig" nicht bedeuten. Denn es enthält eine Beziehung zur Religion. Wird es aber in dem angedeuteten Sinne ernst gemeint, nicht höhnisch gebraucht, so liegt darin etwas von dem Geheimnis des Übernatürlichen, etwas von der Scheu vor der Heiligkeit und Größe des Übermenschlichen. Wird heilig von dem sittlichen Leben angewandt, bezeichnet es eben seinen religiös-metaphysischen Hintergrund. Das Wort heilig setzt dann den Charakter eines Menschen in Zusammenhang mit den tiefen, gewaltigen Mächten des Daseins, mit einer übermenschlichen Welt. Es besagt, daß man in einem solchen Menschenleben etwas von Gottes Macht und Reinheit verspürt. Ohne einen solchen religiös-metaphysischen Hintergrund verliert das Wort seinen Charakter. In seiner eigentlichen Anwendung für die Gottheit bezeichnet das Wort „heilig" das Wesen Gottes. Aber in der höheren Religion gehört Sittlichkeit dem Göttlichen an. Das Heilige wird dann vom sittlich Guten untrennbar. So kann es den Anschein haben, als ob heilig eigentlich sittlich hieße. Aber näher betrachtet liegt die Sache anders. Heilig sein heißt dem höheren Leben zugehörig oder Gott zugehörig sein. Im Worte „heilig" liegt, daß menschliche Beschaffenheit als eine Offenbarung des Göttlichen betrachtet wird.

Das Angeführte mag dartun, daß um Religion zu entdecken von der primitivsten Gesellschaft ab bis in die höchste Kultur der Gegensatz heilig – profan eine bessere Wünschelrute ist als die Gottesvorstellung.

2. Das Wesen der Magie.

Auch wenn wir ein voranimistisches Stadium konstatieren könnten, würden wir damit noch kein Recht haben, die bloße Anwendung der Macht als eine Periode der Magie anzusetzen, bevor die Religion entstand. Für uns bleibt es ein wesentlicher Unterschied, ob in Skeat's klassischem Beispiel die Frauen auf Malakka Fett auf Steine schmieren,

damit die Pfeile im Kriege an ihren Männern abgleiten, oder ob diese Maßnahme von einem Gebet zu einem göttlichen Wesen begleitet ist. Ich war früher dazu geneigt, zwischen diesen beiden Riten die Grenze von Magie und Religion zu ziehen. Aber je mehr man sich mit primitiver Religion beschäftigt, desto deutlicher wird es, daß die Eingeborenen selbst sich eines solchen Unterschiedes nicht bewußt sind, sondern daß im Gegenteil beide Handlungen, sei es daß Götter oder Geister angerufen werden oder nicht, in die Sphäre des Heiligen gehören. Sofern eine Handlung vorgenommen wird, die sich damit in die heiligen Einrichtungen des Klanes oder Stammes einordnet, muß man sie zur Religion rechnen. Sonst führt man eine willkürliche Unterscheidung ein, die über das religiöse Phänomen keine Klarheit schafft. Man mag die betreffenden Maßnahmen „magisch-religiöse" nennen; aber man kann nicht die „Macht" der Magie zuweisen, während man die Geister und Götter der Religion zuspricht. Gewiß bilden die magisch-religiösen Maßnahmen auch den Anfang der Technik. Den Maßnahmen des Ingenieurs, um eine elektrische Kraft anzubringen, ebenso wie der Ehrfurcht des Frommen vor dem Göttlichen und den heiligen Riten der Kirche, entsprechen in der primitiven Gesellschaft die magisch-religiösen Akte. Wir haben gesehen, wie rationelle Berechnung und religiöses Gefühl sich in diesen Akten miteinander mischen. Soll in der primitiven Praxis eine Linie zwischen Religion und Magie gezogen werden, so geht sie nicht zwischen Geister- oder Gottesglauben und dem Managlauben, sondern zwischen einem ehrfurchtsvollen Einhalten der Riten und einer rein profanen Anwendung der primitiven Einsichten. Die „Macht" kommt in beiden Fällen zur Anwendung. Ebenso sicher wie die berühmten Engwura-Mysterien der Aranda unverkennbare Zeichen primitiver Religion und Religiosität tragen, erscheinen uns andere Feuerzeremonien oder Regenriten fast als eine Art Wissenschaft oder Technik. Wir können nur die beiden Endpunkte bestimmen: Maßnahmen, die von der Heiligkeit des Sakralen erfüllt sind und Regenmachen oder andere Magie, die ohne ein Gefühl dafür, daß etwas Heiliges mitwirkt, ausgeübt werden. Beides kommt vor. Aber die Grenze ist fließend und äußerst schwer zu erkennen. Für die Primitiven existiert sie überhaupt nicht bei dem Mana, und kommt erst bei höheren Wesen, und wenn die Anbetung auftritt, zum Bewußtsein. Klamroth erzählt, daß die Saramo in Deutsch-Ostafrika niemals versuchen Mulungu zu beschwören oder zu versöhnen. Das könnte wohl so gedeutet werden, daß dieser „Urheber" so fern ist, daß es sich nicht

lohnt, sich auf diese Weise an ihn zu wenden, aber hier liegt wohl auch ein Bewußtsein von seiner Hoheit zu Grunde. Die Ewe in West-Afrika beten nach C. Spieß niemals zu den magischen Gegenständen und opfern ihnen nicht, wohl aber tun sie es bei andern Gegenständen, die er zu den Fetischen rechnet[39].

I. Der Unterschied, dessen sich die Primitiven sehr wohl bewußt sind, hat seinen Ursprung in dem, was dabei beabsichtigt wird. Wird die Macht zum Schaden der eigenen Gesellschaft angewandt, so tritt der ärgste Feind der Religion, die Zauberei, hervor. Der Zauberer ist für die Bantu ein menschliches Wesen, das eine magische Kraft besitzt, deren er sich bedient, um Böses zu tun[40]. Alle Primitiven wissen, daß der Zauber der Feind der Religion und der Gesellschaft ist — der unvereinbare Gegensatz der Religion, *weil* er der schlimmste Feind der Gesellschaft ist.

Aber der Gegensatz wird auf dem primitiven Stadium gar nicht wie von uns aufgefaßt. Das religiöse Verbrechen des Zauberers besteht darin, daß er die wertvolle Macht zum Schädigen eines Mitgliedes des eigenen Stammes, d. h. seines eigenen Körpers, braucht. Seinen Klans- oder Stammesgenossen zu schädigen, ist überhaupt verboten. Werden die besondere heilige Fähigkeit des Medizinmannes, seine Formel und seine Geräte dazu benutzt, so ist das Verbrechen doppelt haßenswert und religiös betont. Durkheim, Jevons und andere identifizieren den Unterschied zwischen Religion und verbotener Magie, schwarzer Magie oder Zauberei auf primitivem Stadium mit dem Unterschied zwischen Gemeinsinn und Individualismus. Vieles spricht für eine solche Deutung und bis zu einem gewissen Grade lassen sich die religiösen Riten als ein kollektiver Akt im Gegensatz zu den Interessen und Maßnahmen der Einzelnen erklären. Aber will man diese Scheidung durchführen, so stößt man auf Schwierigkeiten. Die Religion kennt auch bei den Primitiven Dinge, die nur auf den Einzelnen Bezug haben. Das individuelle Totem gehört dem sakralen System mit ebensoviel oder wenig Recht an, wie das gemeinsame Totem des Klans. Wenn die Nordost-Australier nach Roth den Namen ihres Totemtieres nennen, um einen ruhigen Schlaf zu bekommen, so ist es keine kollektive Bestimmung, die ihnen dies gebietet. Wenn ein Algonkin in der Bedrängnis *Atahocan* anrief, so gehörte sein Stoßgebet nicht zu den festen

[39] C. Spieß in den „Mitteilungen des Seminars für oriental. Sprachen". Bd. VI. (1903), 3, S. 121.

[40] H. A. Junod, Sorcellerie d'Afrique et sorcellerie d'Europe in „Foi et Vie", Bd. XIII (1910) S. 611.

Riten eines Stammes, sondern war eine impulsive Äußerung einer bedrängten Seele. Gewiß gehört eine solche Erscheinung nicht zu dem, was die Primitiven als heilige Pflicht ansehen. Aber wir müssen auch solche individuellen Züge des Vertrauens zu übermenschlichen Wesen zur Religion rechnen. In der weiteren Entwicklung der Religion reicht Durkheims soziologische Theorie unleugbar nicht aus. Er ist dann genötigt zu erklären, daß die Äußerungen individueller Frömmigkeit nur in uneigentlichem Sinne Religion genannt werden könne. Auf der anderen Seite ist die verbotene Magie nicht notwendig individuell. Die Zauberer können sich zusammenschließen und eine Zunft bilden. Sie können für gemeinsame Interessen wirken[41]. Nichtsdestoweniger bleibt ihre Betätigung Zauberei, soweit sie sich gegen die Gesamtheit richtet. Wenn ein individuelles, egoistisches oder für mehrere gemeinsames Interesse die „Macht" oder die „Mächte" gegen die Gesellschaft anwendet, so ist das Zauberei und für die primitive Vorstellung antireligiös. Keine Bezeichnung ist bei den Primitiven hämischer als Zauber, Zauberer. Die Sprachen geben den Ausübern der Magie andere Namen als den Medizinmännern oder Priestern. In Kongo heißen die Priester *nganga*, die Zauberer *ndoki* (Plur. *mindiki*). Sie verursachen Krankheit und Tod. Neben den *angekok* haben die Eskimo auch die *illiseersut*, meistens alte Weiber, Hexen, welche Formel und Künste zum Schaden anwenden[42]. Die Priester der Zulu heißen *isanusi*, die Zauberer *abatakati*. Erschallt der Ruf im Dorfe, so ist der Mann, der als Zauberer vielleicht ganz unschuldig verdächtigt ist, seines Lebens wenig sicher. Bequemt man sich zum Umweg einer Untersuchung, ob er wirklich einen anderen „gegessen hat", d. h. ob er Ursache eines von uns sogenannten „natürlichen", von den Primitiven als unnatürlich, d. h. nicht von sichtbaren äußeren Ursachen, Waffen, Wasser, Tiere usw., sondern von Krankheit verursachten Todesfalles zu sein, so ist die Ordalie so eingerichtet, daß er der Greueltat überführt wird. Vielleicht können Worte wie Sabotage, Apache eine Ahnung von der Stimmung geben, die in dem Primitiven die Beschuldigung eines Menschen, ein Zauberer zu sein, erweckt. Die Lebenswerte der Gesellschaft werden zu bloßem Schaden benutzt. Aber dazu kommt, daß die vom Medizinmann ausgeübte, vom Zauberer mißbrauchte Fähigkeit eine geheimnisvolle Weihe der Übernatürlichkeit enthält, welche das Verbrechen noch hassenswerter macht. Zauber heißt

[41] E. Nordenskjöld, Etnografiska Bidrag. S. 146f.

[42] Vgl. G. Landtmann, The Origin of Priesthood, Ekenäs. 1905.

dem Primitiven schwarze Magie im Gegensatz zum erlaubten Handhaben des „Mana". So wird der irreligiöse Umgang mit der „Macht" etwa dadurch gekennzeichnet, daß die Absicht dabei eine böse ist.

Aber schon auf diesem Stadium schimmern die drei in der weiteren Entwicklung zu Tage tretenden Begriffe der Magie durch, nämlich der Umgang mit bösen Mächten, illojale Privatpraxis, die mit dem regelrechten Priesterstand konkurriert, und Anwendung des Göttlichen als bloßes Mittel anstatt frommer Unterwerfung und Ehrfurcht[43].

II. Das Böse wird durch Böses verursacht. Man erkennt eine böse Abart des Mana. Die „Macht" differenziert sich im Laufe der Entwicklung. Charakteristisch ist die Mischung von Erstaunen, Beben und Vertrauen, welche die „Macht" erregt. Sie ist sowohl wertvoll, lebenspendend, erfolgreich als gefährlich. Man ersieht es aus der Totempraxis. Die Totemtiere sind für ihre Klane mit Tjurunga- oder Joia-Macht geladen. Die Machtriten haben die Verwahrung der Totemtiere oder Pflanzen zum Zweck. Welche Gefühle hegt der Australier seinem Totemtiere gegenüber? Roth erzählt, wie der Eingeborene vor dem Einschlafen den Namen seines Totems nennt, um ruhig schlafen zu können. Das Totem flößt dem Mitglied eines Klans Vertrauen ein. Mit Recht hat Durkheim diese Seite der Manavorstellung betont[44]. Aber auch die andere Seite muß berücksichtigt werden. Weiß ein Australier oder Madagasse, daß er von seinem Totemtier gegessen hat, so wird er vor Schrecken krank und stirbt in normalen Fällen. Bald unterscheidet man ein „Mana", daß nur schädigende Wirkungen hat. Und der Gegensatz wächst zwischen dem Unheil, das durch Brechen eines der sakralen Einrichtung zugehörigen Tabu entstanden ist, und einer in sich bösen „Macht", welche nur Schaden anrichtet und daher wenigstens gegen Stammesgenossen unerlaubt ist. Schädliches und heilbringendes Mana können durch verschiedene Namen unterschieden werden. Wir haben von der bösen „Macht" bei den Aranda gehört, die *Arunkulta* heißt. Das Böse, Gefährliche lenkt leichter die Aufmerksamkeit auf sich als die gute Macht. Das *Otgon* verdrängte, wie wir hörten[45], bei den Irokesen allmählich das *Orenda*. Die schädigende Spezialität hat auch in anderen Sprachen eigenen Namen. Dennett[46] unterscheidet bei Bavili in Westafrika sechs Arten von *Kulu*, drei gute und drei schädigende.

---

[43] Über das Wesen der Magie und Religion siehe N. Söderblom, Översikt af allmänna religionshistorien 1912. S. 189ff.

[44] Ibid S. 554f. [45] Oben S. 56.

[46] At the back of the black mans mind. S. 82.

Es gibt auch besondere Ausdrücke für den Akt des bösen Zaubers, wie das Wort *loya* der Peli: „bezaubern, Böses tun, Böses zufügen". Aber bei den Konde wird das entsprechende Verbum *loga* für geheime Künste im allgemeinen gebraucht.[47] Die böse Abart der „Macht" kann gegen Mitglieder eines feindlichen Stammes gebraucht werden und so für die Gesamtheit förderlich sein. Erst auf einem späteren Stadium, in dem die Religion böse Mächte im Dasein klar scheidet, wird die Verbindung mit ihnen Sünde, Hexerei.

Im Unterschiede zwischen gutem und bösem Mana stellt sich der Gegensatz zwischen Religion und Magie bestimmter dar. Wir sehen hier bei den Primitiven den Beginn der Greuelgeschichte der Hexenprozesse, welche darin bestand, daß Menschen wegen einer Verbindung mit bösen Mächten angeklagt werden oder an eine derartige Verbindung selbst glaubten. Dem sibirischen Fänger wird vorgeworfen, daß er bösen Mächten opfert. Er erkennt sein Verbrechen an, aber fügt hinzu: „Eben ihrer Hilfe bedarf ich in meinem Beruf." Seit auf einem hohen Stadium der Entwicklung in den prophetischen Religionen eine Teufelsvorstellung durchgeführt war, bestand selbstverständlich das schlimmste Verbrechen gegen die Religion darin, daß man dem Erzfeinde der Gottheit und seinen Genossen seine Verehrung widmete, um durch das Böse Erfolg zu gewinnen. Liegt die Sünde der schwarzen Magie in der bösen Absicht, so braucht das Ziel der Hexerei nicht böse zu sein, i h r e Sünde liegt im Mittel, in den bösen Mächten, denen sie sich hingibt.

III. Weniger tief greift ein dritter Unterschied, den wir auch bei den Primitiven vorgebildet finden, nämlich der Gegensatz zwischen der anerkannten Priesterschaft und der selbstgeschaffenen Praxis, die mit der mehr oder minder offiziellen Religionsübung konkurriert. Die regelmäßigen und anerkannten Vertreter der sakralen Pflichten sehen die Privatpraktiker der Zauberkünste scheel an. Neben dem Schamanen oder Medizinmann bietet der Zauberer seine heimlichen Dienste an. Die Gesellschaft weigert ihm das soziale Ansehen des Priesters, und die Sprache hat für beide oft verschiedene Namen. Aber um so eifriger wird vielleicht der private Zauberkünstler in Anspruch genommen. Kein Wunder, daß die offiziellen Männer der Religion den Quacksalbern leicht gram sind. Doch liegt die Feindschaft der Religion gegen die Magie, wie wir sehen, viel tiefer als in dem Widerwillen des Priesterstandes gegen ein Eindringen in ihren Erwerb und in ihre Macht.

[47] C. Meinhof, Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen in Abh. für die Kunde des Morgenlandes. XI, (1899), S. 173.

IV. Magie und Zauberei werden von den Primitiven zu den Interessen der Gesamtheit – wohl auch bis zu einem gewissen Grade zu denen des Medizinmannes – in Gegensatz gebracht. Die Sünde gegen die Gesamtheit wird früh als solche empfunden, aber den höheren Religionen ist es vorbehalten, die Magie als Sünde gegen die Gottheit aufzufassen. In ihrem Keim findet sich diese Auffassung schon in der Anwendung des Mana zu bösen Zwecken. Denn dann wird das Übermenschliche nur als Mittel behandelt, ohne die nötige Ehrfurcht vor seinem eigentlichen Inhalt und seiner Aufgabe. Oder die Magie greift zu der bösen Abart des Mana. Auf jeden Fall ist die Absicht egoistisch und verwerflich. Man hält sich nicht an die festgeregelten Riten, die Glück und Gedeihen sichern. Magie und Zauberei vergehen sich gegen das Wesen der sakralen Einrichtungen, die durch altes Herkommen geheiligt, Unterwerfung unter wichtige Ordnungen fordern.

Die dem höheren Gottesglauben geläufige Charakteristik des Zaubers als Verbrechen nicht nur gegen die Gesellschaft, sondern gegen Gott ist der niedrigeren Religion eigentlich fremd. In der Religion betet der Mensch die Gottheit an. In der Magie benutzt der Mensch die Gottheit für seine Zwecke. Religion heißt Unterwerfung, Magie heißt Herrschaft den Mächten gegenüber. Diese Unterscheidung setzt einen Gottesglauben voraus, dessen die primitive Religion entbehrt. Aber im Keime ist der Gegensatz schon in der schwarzen Magie vorhanden. Denn ihr ist die „Macht" nur ein Mittel. Sie kann die böse Abart des Mana benutzen anstatt dem richtigen Mana die gebührende Praxis zu gewähren. Sie kann auch den noch nicht in eine gute und eine böse Varietät zerteilten Kraftstoff für schädliche und unerlaubte Zwecke zur Anwendung bringen. In beiden Fällen wird die „übernatürliche" Fähigkeit zu einem Mittel für selbstische und schändliche Ziele erniedrigt, während sie im sakralen System keiner Willkür unterliegt, sondern in festgeregelten Riten gepflegt wird. Schon hier ist die nur sehr magisch aussehende Religon eine dem Einzelnen übergeordnete heilige Institution, der er sich bei der Ausübung seiner religiösen Pflichten ehrfurchtsvoll hingibt. Die Magie bricht gegen das Wesen der sakralen Einrichtung eine altehrwürdige, übermenschliche, Gehorsam und Andacht erheischende Macht zu sein.

Dieser Unterschied tritt in der Entwicklung immer deutlicher hervor. Die Mächte, deren sich der Zauberer bedient, können verschiedener Art sein: 1. böse Mächte, deren Dienst der Religion schnurstracks widerstreitet oder 2. nicht mehr verehrte Gottheiten oder Götter eines

niedriger stehenden Nachbarvolkes, welche man nicht aus Glauben und rituell verehrt, sondern denen man sich in Not und Gefahr abergläubisch zuwendet, wie die Mutter für ihr totkrankes Kind in ihrer Verzweiflung vielleicht zu Quacksalbereien ihre Zuflucht nimmt, zu denen sie sonst kein Vertrauen hat. Niedriger stehende Völkerschaften haben das Vertrauen an die Wirksamkeit magischer Mittel länger behalten als Nachbarn, die eine höhere Kultur dieses Vertrauens beraubt hat. Aber wenn es bitter ernst wird, dann sind alle Mittel gut — wer weiß, ob nicht die sonst verachteten alten Künste helfen? So erklärt man sich die Tatsache, daß unterworfene oder rückständige Völkerschaften bei den Nachbarn für Zauberkunst in besonderem Rufe stehen, wie die Lappen und Finnen im nördlichen Schweden und Norwegen, die jetzt ausgestorbenen Vazimba bei den Howa und Betsileo auf Madagaskar, die Pygmäen in Afrika usw. Noch im 18. Jahrhundert, vielleicht noch später, wandte sich in England und einigen Teilen Deutschlands die protestantische Bevölkerung in Zeiten der Dürre und Hungersnot an die katholischen Geistlichen wegen ihrer vermeintlichen übernatürlichen Kräfte. Aber die Magie kann auch z. mit der eigenen Gottheit operieren, indem sie sie zwingt, anstatt ihr zu gehorchen. Durch diesen Versuch, die Gottheit zu einem bloßen Mittel zu erniedrigen, sündigt die Magie gegen den echten Geist der Religion. Konfuzius widersetzte sich jedem Versuch die Gottheit zu zwingen. Er sagte: „Wer Gott beleidigt, hat niemanden anzubeten." In Wirklichkeit treten solche prinzipiellen Unterschiede nicht rein auf. Bisweilen scheint etwa derartiges auch bei den Primitiven dem Urheber gegenüber vorzukommen, wie das oben (S. 215) berichtete Verhalten der Saramo gegen *Mulungu* dartut.

Die Wirklichkeit bietet oft verwickelte und unklare Zwittererscheinungen, die schwer unterzubringen sind. Beschwörung und Anbetung gehen nicht selten unmerklich ineinander über. Es ist nicht gesagt, daß man sich irgend einer Verletzung der Ehrfurcht bewußt ist, wenn man die Mächte mehr als Werkzeug denn als Herren behandelt. Im altindischen Kultus wird ohne Zweifel vom Opferpriester Zwang auf die Gottheiten ausgeübt, ohne daß man dem Brahmanismus den Namen Religion versagen kann. In der Saga Eriks des Roten wird gesagt: „Die Geister weigern sich, sich uns zu unterwerfen"[48]. Gebet und Zauber sind kaum zu unterscheiden. Im Prinzip ist die Sache klar, die Wirklichkeit aber zeigt wunderliche Mischformen.

[48] Vgl. P. D. Chantepie de la Saussaye, The Religion of the Teutons. S. 392.

Die angeführten Unterscheidungen könnten Klarheit darüber geben, in welchem Maße ein Unterschied zwischen Magie und Religion im Laufe der religiösen Entwicklung in verschiedener Weise zum Bewußtsein kam. Für die Hypothese, daß eine profane Anwendung der „Macht" und der Regeln für einen Gebrauch des Übermenschlichen der religiösen, rituellen Anwendung vorangegangen sei, bietet die Religionsgeschichte keine Stütze. Technik und Religion entwickeln sich nebeneinander innerhalb der Tabu- und Mana-Maßnahmen. Erst nach dem primitiven Stadium wird der Unterschied ganz klar. Mit seinem feinen Sinne für religiöse Erscheinungen hat der frühverstorbene Léon Marillier die Zwischenstellung der Magie gut charakterisiert[49]: „La sorcellerie ne peut être pleinement identifiée ni avec la science appliquée ni avec les cultes religieux, elle participe de leur double nature. Comme la prière ou l'offrande, c'est sur des esprits, qu'elle est destinée à agir pour modifier par leur intermédiaire le cours des évènements de la nature, mais le sorcier ne tente pas de séduire la volouté de l'agent spirituel par des présents ou de gagner sa bienveillance par des prières; il la contraint par des procédés matériels, par la force de certains charmes, la vertu de certains gestes et de certaines paroles, à faire ce qu'il souhaite et en cela il agit comme l'ingénieur on le médecin, qui ne sollicitent pas le cours d'eau de changer son lit, ni le bacille de quitter l'organisme du malade, mais les y contraignent par des moyens appropriés. Seulement, il ne faut pas oublier, qu'il n'y a pas une démarcation nette entre les rites religieux et les pratiques magiques, qu'aux charmes qu'emploient les hommes médecines et les chamans bien des procédés se mêlent qui tendent à se concilier la faveur des esprits, à les amener à faire de bonne grâce, ce à quoi ou aurait peine à les contraindre, et que beaucoup de cérémonies religieuses portent les indéniables traces de l'étroite similitude qu'à l'origine elles devaient offrir avec les rites auxquels ont recours les faiseurs de pluie, les guérisseurs on les magiciens qui procurent la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux."

Es war notwendig, durch diese Erörterungen über das Wesen der Religion und Magie zu begründen, wie willkürlich es ist, die Entstehung der Religion mit Anbetung von Gottheiten gleichzustellen. Es ist un-

[49] B. H. R. XXXVI, S. 343.

möglich, den Anfängen der Religion eine Periode des Zaubers voranzustellen. Eine solche Behauptung hängt von einem zu engen Religionsbegriff ab. In den Anfängen, soweit sie uns zugänglich sind, gehen Magie und Religion unkenntlich ineinander. Aber wir können schon bei den Primitivsten die Keime der Unterschiede zwischen beiden wahrnehmen.

Der Ursprung und die Geschichte der Religion und des Gottesglaubens sind nicht mit dem Animismus so ausschließlich verbunden, wie man geglaubt hat. Die Anfänge sind vor unsern Blicken verborgen. Soweit wir zurückblicken können, scheinen die „Macht", der Urheber und die Geister die Menschen in gleicher Weise beschäftigt zu haben. Wie die Ahnung des Göttlichen und des Übernatürlichen unter diesen Bedingungen erwachsen ist und allmählich festere Formen angenommen hat, das sollte diese Erörterung in gewissem Grade klarlegen. Ist der Gottesglaube im eigentlichen, gewöhnlichen Sinne in der primitivsten Kultur der Menschheit nicht vorhanden gewesen, so folgt daraus noch nicht, daß dem Menschen damals die Religion gefehlt habe.

Kapitel 6.

Schang-ti.

Von berufenster Seite[1] wird hervorgehoben, daß bis jetzt keine befriedigende Erklärung der Herkunft und des ursprünglichen Charakters des chinesischen „Höchsten Gottes" vorliegt. Seit unvordenklicher Zeit wird dem „Herrscher" *Ti*, in verstärkter Form: dem „höchsten Herrscher" oder dem „Herrn in der Höhe", *Schang-ti*, oder wie er öfter genannt wird: „dem Himmel", *T'ien*, offizielle Huldigung dargebracht. Diese Gottheit steht über allen anderen Gottheiten im System der Staatsreligion, die wie eine Beamtenhierarchie regelrecht aufgebaut ist. Man hat ihn teils aus dem Ahnenkult, teils als eine Naturgottheit, teils endlich als eine Zusammenfassung aus diesen beiden zu erklären versucht. *Ti* wird in Giles Wörterbuch (A Chinese-English Dictionary by Herbert A. Giles 1892) S. 1084 mit „Gott; der höchste Lenker des Weltalls, ein Gott, ein göttliches Wesen; der Kaiser, der höchste Herrscher der Erde oder der Stellvertreter Gottes" übersetzt. Der vollständige Name „des allmächtigen Gottes" ist 皇 *Huang*, „großer", „erhabener", 天 *t'ien*, „Himmel", 上 *schang*, „höchster" 帝 *ti* „Herrscher". *Schang* 上 ist das Zeichen für „oben", „aufwärts", im Gegensatze zu *hsia* 下 „abwärts", „unten". Giles gibt als die Bedeutungen für *schang*: „hinauf, Ende, Spitze, über, auf, hoch, zu oberst, das erste oder beste, zuvor, vorgehend." Couvreur ordnet die Bedeutungen für *schang* in einer Weise, die vielleicht rationeller ist: „oben, auf, höher; vorangehend; zuerst; ausgezeichnet, am besten, vollkommen, hochedel; König, Fürst; der Himmel, Himmel." 山上 *schan-schang* heißt „auf dem Berge", *t'ien-schang* 天上 heißt „im Himmel"; *Schang-t'ien:* „der Himmel oben, Gott, der große Himmel." *Schang-ti* wird von Giles einfach mit „Gott" übersetzt.

[1] J. J. M. de Groot, in P. D. Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte 3. Aufl. I S. 61.

1. Ist *Schang-ti* vom Beginn an ein Ahne gewesen? Bei der Bedeutung, die der Ahnenkult in China hat, liegt diese Erklärung nahe. Die chinesische Religion ist eine Mischung von Naturdienst und Totenverehrung[2]. Die wärmste Verehrung genießen in der heute lebendigen chinesischen Frömmigkeit und Sittlichkeit die Vorfahren. Es kann auch scheinen, als ob *Schang-ti* nichts anders wäre, als der vornehmste Gegenstand in diesem Ahnenkultus. Der Kaiser, dem die Opfer an *Schang-ti* vorbehalten sind, opfert gleichzeitig seinen kaiserlichen Vorfahren. Im *Li-ki*, der für das Verständnis der chinesischen Eigenart wichtigsten der klassischen Urkunden, steht *Schang-ti* oder *T'ien*, der Himmel, als Ursprung von allem neben *Hou-tsi*, dem Ahnen der Tschou-Dynastie[3]. Der Kaiser wird „Sohn des Himmels", *T'ien-tse*, genannt. Er ist „der große oder der älteste, erstgeborene Sohn". „Der hohe Himmel, *Schang-ti*, hat seinen großen Sohn betreffend seine Verordnung verändert", heißt es in einer Stelle im späteren Teile des *Schu-king* (V, XII, 2, 9).

Kein Wunder, daß man zu der Deutung des *Schang-ti* als Urahnen des Kaiserhauses gegriffen hat. M. Courant[4] bezeichnet „Himmel" (*T'ien*), „Herr" (*Ti*) und „Herr in der Höhe" (*Schang-ti*) als drei Namen ein und desselben verewigten Urkaisers.

Aber so verlockend eine solche Deutung sein mag, erweist sie sich doch mit den Texten und der ganzen chinesischen Auffassung als unvereinbar. Denn *Schang-ti* ist keine Seele, kein verstorbener Kaiser. In einer kurzen Analyse[5] des Gottesnamens im alten China hat J. W. Inglis die entscheidenden Gegengründe gegen solche Deutung zusammengestellt. Zwischen dem Kultus des Himmels und der Erde einerseits und den Riten im Tempel der Vorfahren andererseits besteht ein völliger Unterschied. Das zeigt sich am besten in den Opferhymnen des *Schi-king*. Auch wenn ausnahmsweise im selben Lied Opfer an den Himmel und an einen verewigten Kaiser genannt und beide angerufen werden, wie der König *Wen* in einer Ode der ersten Dekade der Opfersprüche der Tschou-Dynastie[6], so wurden sie nicht auf dieselbe Stufe gestellt. In der soeben

[2] J. J. M. de Groot, The Religion of the Chinese S. 102.

[3] *Li-ki* IX, 2, 8 S. B. E. XXVII S. 430 f.

[4] Courant, Revue de l' Histoire des Religions XLI, S. 1 ff.

[5] Inglis, The Divine Name in ancient China, Shanghai 1910. S. 5 ff.

[6] S. B. E. III, S. 317. Aus der Zusammenstellung des *Schang-ti* mit dem „Vater des Krieges" in den größeren Oden I, 8 (S. B. E. III, S. 392 mit Note 3) kann nichts gefolgert werden, da die Bedeutung des Ausdrucks unsicher ist.

angeführten Stelle des *Li-ki*, wo der Grund der Verbindung zwischen *Hou-tsi* (*Hou-ki*) dem Schutzpatron, Erfinders des Ackerbaues und Begründer der Tschoufamilie[7], mit dem *Schang-ti* in einem gewissen Opfer angegeben wird, tritt der prinzipielle Unterschied zwischen Gott, *Schang-ti*, und dem größten verewigten Kaiser deutlich hervor. Wenn das für *Schang-ti* bestimmte Opfertier nicht ganz günstig war, wurde es anstatt des für *Hou-tsi* bestimmten Opfers angewandt. Das Opfertier, das dem *Schang-ti* bestimmt war, mußte während dreier Monate in einem besonderen, reinen Stalle aufbewahrt werden. Das Opfertier des *Tsi* mußte nur in seinem Körperbau vollkommen sein. „In dieser Weise machten sie einen Unterschied zwischen den Geistern (*schen*) des Himmels und den Vorfahren (*kuei*) eines Mannes.[8]" Es wird auch gesagt[9], daß die alten Könige, um einer Verwirrung in den Zeremonien vorzubeugen, dem *Schang-ti* in der Vorstadt einen festen Opferplatz zuwiesen, der Erde innerhalb der Hauptstadt opferten, durch die Opfergaben im Tempel der Vorfahren den Gefühlen der Humanität ihre grundlegende Bedeutung zuerkannten und auch den Naturgeistern die gebührende Verehrung widmeten[10].

Die Frömmigkeit des Königs *Wu* und des Herzogs *Tschou* werden in der „Lehre von der Mitte"[11] folgendermaßen geschildert: „Durch die Opfer an Himmel und Erde dienten sie *Schang-ti*, und durch die Zeremonien im Tempel der Vorfahren opferten sie ihren Vorfahren. Wer die Zeremonien der Opfer an Himmel und Erde, und den Sinn der verschiedenen Opfer an die Vorfahren versteht, der würde die Regierung eines Reiches eben so leicht finden, wie in die flache Hand zu blicken." Wir sehen, wie der prinzipielle Unterschied immer gewahrt wird.

[7] *Fuh-hi*, der Nachfolger des *Schen-nung*, „der göttliche Ackerbauer", der nach der chinesischen Chronologie mehr als 2700 Jahre v. Chr. lebte, gilt als der erste, der das Volk den Landbau lehrte. *Hou-tsi* wurde von *Yao* zum *Nung-tschi*, Vorsteher des Ackerbaus, ernannt. Nach seinem Tode wurde er als Schutzpatron des Ackerbaus verehrt.

[8] *Li-ki* IX, II, 7f. S. B. E. XXVII, S. 430.

[9] *Li-ki* VII, IV, 2; ibid. S. 385.

[10] Das Opfer für den Himmel, *Kiao*, fand in *Nan-kiao*, „dem südlichen *kiao*", zur Zeit der Wintersonnenwende statt. Das Opfer für die Erde, das *Sche*-Opfer, wurde zur Zeit der Sommersonnenwende in *Peh-kiao*, „nördliches *Kiao*", vollzogen. *Kiao* bezeichnet einen Umkreis von 100 *li*, 50 km, rings um die Hauptstadt Peking [wie überhaupt um jede Stadt] außerhalb des *kuo*, der äußeren Mauer.

[11] *Chung-yung* XIX, 6, Legge, Chinese Classics I 2. Ed. S. 404.

Weiter ist *Schang-ti* immer derselbe geblieben trotz des Wechsels der Dynastien, was unbegreiflich wäre, wenn es sich um den Urahn des jeweilig herrschenden Kaiserhauses handelte.

Man darf auch nicht zu viel aus der Bezeichnung „Sohn des Himmels" und des vereinzelt vorkommenden „Sohn des Schang-ti", schließen. Was wir in Kap. IV vom Gebrauche des Wortes „Vater" in der Religion beobachtet haben[12], gilt auch von dem Ausdruck „Sohn". Um ein Blutsband braucht es sich dabei keineswegs zu handeln. Der Himmel wird als Ursprung und Vater von allem bezeichnet[13]. Inglis[14] zitiert aus einer modernen Ausgabe des *Schu-king* folgende Auslegung: „Die weisen Männer, welche das Gebot empfingen, sind vom Himmel geboren. Der Himmel ist ihr Vater und die Erde ihre Mutter. Darum werden sie „Sohn des Himmels" genannt." Wie Inglis bemerkt, könnte man mit demselben Rechte den *Schang-ti* zum Stammvater des ganzen chinesischen Volkes machen, wie zu dem der Kaiser, vielleicht mit besserem Rechte, da das Volk bleibt, während die Dynastieen sich ablösen. [Vgl. dagegen *Schu-king* V, 12, 9 (und vielleicht V, 12, 13), wo der König durch die Benennung „ältester Sohn des Himmels" als Sohn im eigentlichen Sinne bezeichnet zu werden scheint.]

Für die Deutung aus dem Ahnenkult ist es auch ungünstig, daß *Schang-ti* immer „Gott" bedeutet. Das einfache Wort für Herr, Herrscher, *ti*, bezeichnet in den zwei ältesten Teilen des *Schu-king* die Kaiser *Yao* und *Schun*, während *Schang-ti* nur zweimal genannt wird. Im späteren *Schu-king* wie im *Schi-king* heißen *Schang-ti* und *Ti* Gott ohne Unterschied, der Kaiser *Schun* wird zweimal als *Huang-ti*, „erhabener Herrscher", angeführt.[15] Die Tschou-Dynastie scheint die Bezeichnung *Ti* für die fünf mythischen Kaiser in Anspruch genommen zu haben[16]. Seit 221 v. Chr. wird *Ti* vom regierenden Kaiser angewandt[17]. Im Buddhismus wurde der Titel *Ti* dem höchsten Gotte des indischen Pantheons, Indra, zuerkannt[18]. Aber *Schang-ti* hat zu jeder Zeit „Gott" im chinesischen Sinne als höchsten Gegenstand des Glaubens und der offiziellen Anbetung bezeichnet. *Huang-ti*, „erhabener Herrscher", kann vom Kaiser gebraucht werden, aber niemals *Schang-ti*.[19]

2. Die Erklärung aus der Natur scheint ebensowenig eine be-

[12] S. o. S. 175 ff. 180. [13] Z. B. *Li-ki* IX, II, 8. [14] Ibid. S. 6.
[15] Inglis a. a. O. S. 3 f. [16] H. A. Giles, Dictionary 401. S. 1085.
[17] Vgl. J. Legge, S. B. E. III, S. XXIX. [18] Inglis, S. 8 a. a. O.
[19] Der Kaiser wird nun unter anderen *Huang-schang* oder *Huang-ti* oder *Tien-schang* betitelt. Vgl. Giles, Dictionary, S. 520 (Nr. 5106).

friedigende Lösung des Problems bieten zu können. Sie stützt sich vor allem auf den häufigsten chinesischen Gottesnamen „Himmel", der nach namhaften Forschern wie Legge, H. Giles und anderen, jedenfalls älter wäre. *T'ien* bedeutet nämlich auch, und ohne Zweifel an der ersten Stelle, den natürlichen Himmel. In diesem Sinne steht das Wort z. B. viermal im älteren Teil des *Schu-king*[20]. Es liegt nahe, den vielfach angenommenen Typus des „Himmelsgottes" oder des personifizierten natürlichen Himmels hier anzubringen[21]. Sollte dann, wie man meint, eine ursprüngliche Naturgottheit, der Himmel, infolge des Ahnendienstes vermenschlicht worden sein? So mag sonst der rationalisierende Konfuzianismus gewirkt haben. Die alten Naturgeister sind als eine Art verstorbener Beamter in das System eingegliedert worden, wobei doch für den geschärften Blick die alte Naturgottheit unter der modernen Menschenmaske hier und da noch durchblicken kann[22]. In einem gewissem Sinne mag das auf die Himmelsgottheit auch zutreffen. Für die Naturdeutung spricht die alte Mythe von der Ehe des Himmels und der Erde[23]. Sie hat Spuren hinterlassen, obgleich sie bei der Entwicklung der offiziellen Religion verschollen ist. Aber sollte wirklich „Himmel" das ursprüngliche sein, und *Schang-ti* später hinzugekommen sein? Wie erklärt man dann die Tatsache, daß *Schang-ti* so selten vorkommt und in der konfuzianischen und taoistischen Literatur gar nicht häufiger wird, sondern im Gegenteil? Sogar Grube ordnet in Bertholets Lesebuch den *Schang-ti* oder *T'ien* unter die „Naturverehrung" an die Spitze der „übrigen Naturgeister"[24]. Und in der

[20] Inglis. Siehe unten S. 229.

[21] H. A. Giles' Wörterbuch hat die folgenden Bedeutungen von *T'ien*: „The material heaven, the sky, heaven as a power which unites with *T'u*, earth, to produce all living things; nature; the eternal principle of right; the Supreme Ruler of the universe; God, as an omnipotent, omniscient, and omnipresent being, beyond the ken of man; celestial; divine, in which sense it is applied to the Emperor, God's vice-regent on earth. Natural, as opposed to *jên* artificial. A day". „König Himmel und Königin Erde" sind der Ursprung von allem. *T'ien ti* („Himmel Erde") heißt auch „das Universum" und „Mann und Weib". „Die drei Mächte" sind „Himmel, Erde und Mensch".

[22] R. Wilhelm, *Liä Dsi*, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, 1911, S. XXIII.

[23] Prof. A. Conrady teilt mir mündlich mit, daß *Hou-t'u* seiner Ansicht nach immer Femininum gewesen ist. Dadurch fällt die Schwierigkeit weg, die Mythe zu erklären. [Einige Belege s. A. Conrady, „Die chinesischen Handschriften-Funde Sven Hedins am Lop-nor" im Anhang. Vgl. auch Anm. S. 232, Anm. 37.]

[24] A. Bertholet, S. 4.

Tat trat der „Himmel" besonders als Herr über die feste Ordnung der Natur hervor, wie in Kungfutses berühmten Worten im *Lun-yü:* „Redet der Himmel etwa? Die vier Jahreszeiten gehen ihren Gang, alle Kreatur wird hervorgebracht, redet der Himmel etwa?" Aber es ist übrigens unmöglich diese, wie auch Grube bemerkt, „durchaus übersinnliche" Gottheit auf das Wesen einer Naturgottheit zu beschränken. An andern Stellen[25] lehnt er ebenso deutlich die Deutung aus einer Naturgottheit ab wie die aus Vorahnen. In der Tat kommt seit der ältesten Zeit und später *T'ien* oder *Huang-t'ien*, „erhabener Himmel" häufiger als *Schang-ti* vor. Nach Inglis' Statistik findet sich im früheren Teil des Geschichtsbuches, *Schu-king,* das Wort *Schang-ti* achtmal gegen *Ti* allein zweimal und *T'ien* 53 mal. Außerdem bedeutet *T'ien* viermal den physischen Himmel. Im späteren Teil des *Schu-king* hat Inglis[26] *Schang-ti* 24 mal, *Ti* 14 mal und *T'ien* als Gegenstand des Kultus 149 mal gefunden. Auch in dem Buche der Gesänge, im *Schi-king*, ist *T'ien* bei weitem vorwiegend. Bezeichnenderweise kommt *Schang-ti* in den königlichen Hymnen verhältnismäßig öfter vor als in denen, die von Ministern oder sonstigen Untertanen herrühren. In den königlichen Hymnen ist *Ti* oder *Schang-ti* 28 mal genannt gegen 36 mal (oder 48 mit Wiederholungen) für *T'ien* (als Gott). Fünf von Staatsbeamten geschriebene Lieder brauchen nur *T'ien*. In den von Ministern oder Untertanen verfaßten Liedern kommt *Schang-ti* nur einmal vor und *T'ien* 29 mal (mit Wiederholungen 31). Ebenso ist es in den konfuzianischen und taoistischen Schriften. *Schang-ti* kommt selten vor, meist nur in alten Zitaten.

Aus alledem scheint sich als die am nächsten liegende Erklärung zu ergeben, daß *Schang-ti* eine altehrwürdige, noch immer bewahrte, aber vielleicht im Vergleich mit dem geläufigen Namen „Himmel" eine mit einer gewissen Feierlichkeit umgebene Bezeichnung der höchsten Gottheit sei.

Auffallend ist, daß das älteste Zeichen für Himmel „*T'ien*" keineswegs einen Naturgegenstand wiederzugeben sucht, sondern wie H. A. Giles bemerkt[27], ein persönliches Wesen darstellt. Die älteste Schreibung von *T'ien* ist 大, sodann 犬, jetzt 天. Exzellenz Yuen-beh Ts'ai teilt mir die alte chinesische Erklärung des Zeichens für *T'ien* mit. Demnach sollte das Rund an der Spitze des älteren Zeichens für *T'ien* 大 nicht einen Kopf,

[25] Religion und Kultus der Chinesen, 1910. S. 25 ff.

[26] l. c. S. 9. Vgl. meine Untersuchung im Zusatz zu diesem Kapitel.

[27] Religion of ancient China, London 1905, S. 14 f.

sondern ein Bild des Himmels oder das Obere darstellen. Mensch, *jen* [hochchinesisch, etwa wie *rĕn* gesprochen], wurde ursprünglich 𠆢 geschrieben, d. h. einen Menschen von der Seite gesehen: Kopf, einen Arm und ein Bein, sodann wurde es zu 人 vereinfacht. Der andere Ausdruck für Mensch, *ta*, hat ein Zeichen, das den Menschen von vorne zeigt, 大. *Ta* bedeutet später „groß". Oben an den „Menschen" wurde sodann ein runder Knopf oder Kreis gesetzt, welches bedeutet, daß man etwas Höheres, etwas oberhalb des Menschen befindliches bezeichnen wollte 𠀆, später zu 天 vereinfacht[28]. In dieser Weise bekam man das Zeichen für *T'ien* „Himmel". Diese Erklärung der Schreibung von „Himmel" spricht noch deutlicher zu Gunsten einer persönlichen Auffassung des *T'ien*. Ist diese Deutung zu beweisen, so könnte man das Zeichen seiner Entstehung nach wörtlich mit „der Mensch im Himmel" übersetzen, eine genaue Parallele zu *Schang-ti*, „dem Herrn in der Höhe". Wir können jedenfalls das älteste Zeichen des Himmels kaum anders vorstellen, als daß der „Himmel" irgend Einen bezeichnet, der im Himmel wohnt. Wie schlagend die Parallele zu den dort oben weilenden „Urhebern" der Primitiven ist, die sogar „Himmel" oder „Sonne" genannt werden können, brauche ich nicht zu bemerken. Pater S. Couvreur übersetzt auch *T'ien* in religiösem Sinne mit „Geist, der über den Himmel herrscht"[29]. Es ist zumal für eine naivere Auffassung unvermeidlich, ein in der Höhe wohnendes übernatürliches Wesen mit dem natürlichen Himmel und seinen Erscheinungen in mannigfacher Weise zusammenzustellen. Ebenso deutlich aber geht schon aus den ältesten Dokumenten des chinesischen Glaubens hervor, daß *T'ien* nie ein personifizierter Naturgegenstand gewesen ist, sondern eine selbständige Größe[30]. Darauf deutet auch der

[28] [Diese alte chinesische Erklärung ist kaum haltbar. Das alte Zeichen für *T'ien* scheint vielmehr die Sonne mit einem menschlichen Leibe darzustellen, also ein Bild des Sonnengottes zu sein. Die Anschauung, daß *Schang-ti* ursprünglich persönlich gedacht war, wird hierdurch nur mehr bestätigt.]

[29] Dictionnaire Chinois-français 1890 S. 880: „Esprit qui préside au ciel". W. Gilbert Walshe, im Artikel „China" in der „Encyclopaedia of Religion and Ethics" III, 550, leitet das Zeichen für *T'ien* aus dem Zeichen für „eins" zusammen mit dem Zeichen für „groß" (*ta*) ab. Legt man den vertikalen Strich (= eins) über *ta*, so erhält man das Zeichen für *T'ien*, daß demgemäß „ein großes (Wesen)" oder „ein Großes" bedeuten sollte. Aber gleichzeitig verweist er auf eine Schreibweise, „die wirklich älter ist", nämlich auf die oben angeführten beiden Zeichen, die eine menschliche Gestalt darstellen und somit die von Walshe angenommene Deutung ausschließen.

[30] [Wenn die älteste Form des Schriftzeichens für *T'ien* einen menschlichen Leib mit der Sonne als Kopf darstellt, was nicht unmöglich ist, so wäre

Name „Herrscher in der Höhe" *Schang-ti*, „Herr dort oben". Man kann es übersetzen: „Herrscher, Herr im Himmel".

3. Den zwei parallelen Gottesbezeichnungen gegenüber könnte man sich versucht fühlen, ihnen selbständige Ursprünge zuzuschreiben und *Schang-Ti* und *T'ien* als zwei von Hause aus getrennte Gottheiten aufzufassen. Der Himmel, *T'ien*, ist der Schreibung nach von Anfang an von *Ti*, dem Herrscher, und *Schang-ti*, dem höchsten Herrscher, deutlich und ausnahmslos unterschieden[31]. In der Tat hat auch der hochverdiente Sinologe Ed. Chavannes[32] eine derartige Hypthese zu begründen versucht. Er stellt eine Analogie auf zwischen dem Paar *T'ien* und *Schang-ti* einerseits und dem Gotte des Erdbodens und dem Stammvater anderseits, von denen letzterer ursprünglich von jeder chinesischen Sippe verehrt wurde. Jeder Klan, jede Familie, jeder Bauer, jeder Kleinstaat hatte seine eigenen „Gottheiten des Bodens und des Getreides." Ihr Kultus wurde mit dem Lehensrechte des Vasallen auf die Erde und mit seiner Machtstellung identifiziert. Neben den Vorfahren repräsentieren diese Götter das Vaterland. Der Fürst belohnte vor „den Vorfahren" und strafte vor „dem Gotte des Erdbodens". Zusammen bilden sie die Schutzmächte der chinesischen Gesellschaft. Vom Beginn der chinesischen Religion an sind demgemäß, nach Chavannes' Ausführungen[33], eine Naturgottheit und eine animistische Gottheit, d. h. der Ahne vorhanden gewesen. In gleicher Weise wäre, neben der höchsten Naturgottheit, *T'ien*, Gott-Himmel, „der Kaiser in der Höhe", *Schang-ti*, als Vorahn des Kaiserhauses aufzufassen. Die mehr unbestimmte Naturgottheit wäre sodann durch den Einfluß des Urahns persönlicher geworden und mit ihm verschmolzen.

Wie verlockend diese Gleichung zwischen den primitiven Verhältnissen des alten chinesischen Bauers und denen des Kaiserhauses auch sein mag, erheben sich gegen die Annahmen zweier Gottheiten zunächst alle die Bedenken, die wir gegen die Deutungsversuche aus dem Ahnendienst und aus der Naturverehrung hegen müssen, sodann ist es dem berühmten Sinologen nicht gelungen, den ursprünglichen Dualismus

---

T'ien doch wohl ein personifizierter Naturgegenstand, nämlich die Sonne als Person. Daß *T'ien* in ältester Zeit sogar „Göttin" bedeutet, dafür vgl. *Schi-king* I, 4, III, 2: „Ist sie (die Fürstin) nicht wie eine Himmlische, ist sie nicht wie eine Göttin?"]

[31] Vgl. J. Legge in S. B. E. III, S. XXIV f.

[32] Le Dieu du Sol dans l'ancienne religion chinoise in R. H. R. XLIII, (1901) S. 123 ff. [33] a. a. O. S. 135.

wahrscheinlich oder möglich zu machen, noch weniger, irgend einen Beweis für ihn beizubringen. Er scheint selbst kaum völlig überzeugt zu sein[34], und er gibt zu, daß sich den Chinesen die beiden vermeintlichen höchsten Gegenstände der ursprünglichen Religion völlig vermischt haben, sodaß sie „ein unteilbares Ganzes" geworden sind[35].

Abgesehen von Chavannes' Argumentierung könnten vielleicht zwei Stellen in den Klassikern für einen Unterschied zwischen dem „höchsten Herren" und „Himmel" sprechen. Im *Tschung-yung*[36], der „Lehre von der Mitte", in dem Himmel und Erde oft verbunden werden (*t'ien-ti*), wird (XIX, 6) folgender Ausspruch des Confucius angeführt: „Durch die Opferriten für den Himmel und die Erde (*Kiao-sche*) dienten sie (König Wu und der Herzog von Tschou) dem Schang-ti, und durch die Riten im Tempel der Ahnen opferten sie ihren Ahnen". Zwei Hauptteile des Kultus werden hier genannt. Der eine richtet sich an Gott, der andere gehört den Ahnen zu. Aber merkwürdig genug scheint es so, als ob das Opfer für den Himmel wie für die Erde dem Schang-ti gelte. Die Identität von Gott und Himmel scheint dem gegenüber nicht aufrecht zu erhalten zu sein. *Schang-ti* scheint eine weitere Bedeutung als *T'ien* zu haben. Die chinesischen Commentatoren haben diese Schwierigkeit lebhaft empfunden. Tscheng *K'ang-tscheng* und *Tschu-hi* halten den Satz für zusammengezogen und schieben nach „*Schang-ti*" ein: *Huo-t'u*, die „Herrscherin Erde", sodaß von den betreffenden Opfern das Kiao-Opfer Gott, das Sche-Opfer der Erdgöttin gelten sollte[37]. Dieser Ergänzung des Textes hat der Jesuit S. Couvreur sich angeschlossen. Sie gibt einen guten Sinn, hat aber den lebhaften Widerspruch von *Maon* und anderen Commentatoren erfahren. Legge begnügt sich damit, zu konstatieren, daß nach dieser Angabe sämtliche in Frage kommenden Riten, auch wenn mehrere göttliche Wesen genannt werden, doch an einen einzigen „höchsten Herren" sich richten, eine Feststellung, die seine Überzeugung vom Monotheismus bei den Klassikern Chinas bestärkt. Jedenfalls muß betont

[34] S. 145 „vraisemblablement". [35] S. 138.

[36] J. Legge, The Chinese Classics. I, Hongkong-London 1861, S. 268.

[37] Obgleich eine deutlich feminine Bezeichnung von *t'u*, „Erde", erst in der Zeit des Kaisers Wu (140–87 v. Chr.) vorkommt: „die fruchtbare Mutter Erde", ist die *hou*, („Hoheit") – ist *t'u* immer anscheinend weiblich gewesen. [Erstmalige Belege für diese Tatsache (die z. B. Grube leugnet, der *hou* für bloß männlich hält – *hou* ist zweigeschlechtig) s. in A. Conradys Bearbeitung der Funde Hedins in Lou-lan. (Vgl. oben S. 228 Anm. 23).] Vgl. B. Laufer, Jade. a Study in Chinese Archaeology and Religion. Field Museum Publ. 154. Anthropol. Series X. Chicago 1902, 144ff.

werden, daß in dem Opferterminus *Kiao-sche* keine Gottesnamen ausdrücklich genannt werden. Man wird vielleicht annehmen müssen, daß das Bewußtsein von der Beziehung des Sche-Opfers auf die Erde für den Schreiber nicht so nahe gelegen hat, wie der Gedanke der Zweiteilung des Kultes zwischen der Gottheit und den Ahnen. Die Stelle ist nicht prägnant genug, um als Gegenbeweis gegen eine sonst ziemliche ausnahmslose Praxis in Frage zu kommen.

Die andere von mir herangezogene Stelle hat erst kürzlich eine vollständige Deutung erfahren. Eine Ausnahme von der Regel, daß eine wesentliche Einheit zwischen *Schang-ti* und *T'ien* besteht, würde eine altehrwürdige Stelle im *Schu-king* bedeuten, wenn Laufer sie richtig erklärt[38]. Dort wird berichtet (II, I, 6), wie Schun unter vollständiger Beobachtung der Riten und Pflichten die Regentschaft für Yao übernahm: „Er brachte ein besonderes Opfer (*lei*), aber unter den gewöhnlichen Formen, dem *Schang-ti* dar. Er brachte sein Opfer den sechs Verehrenswerten (*liu-tsung*) dar. Er opferte, wie es sich gehörte, den Bergen und Flüssen und dehnte seine Verehrung auf die hundert Geister aus". Die Stelle ist das älteste Zeugnis über Opferkult im *Schu-king* und daher doppelt wichtig. Wer ist mit den „Sechs" gemeint? Die chinesischen Commentatoren weichen in der Erklärung von einander ab. *Fu-scheng* und die älteren seiner Schüler deuteten — nach Legge — die Sechs als einen umfassenden Ausdruck für eine einzige Macht, die zwischen Himmel und Erde wirkt, und die vier Himmelsrichtungen. Hier wird eine Sechszahl genannt. *K'ung Ngan-kuo* und andere sehen in den Sechs: die Jahreszeiten, Kälte und Hitze, die Sonne, den Mond, die Sterne und die Dürre. Die Sinologen haben es als hoffnungslos angesehen, über die „sechs Verehrenswerten" Klarheit zu gewinnen. Laufer meint nun nachweisen zu können, daß die Sechs wirklich den Himmel, die Erde und die Gottheiten der vier Himmelsrichtungen bedeuten. H. Haas[39] hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Zur Stütze dieser Ansicht führt Laufer eine Stelle aus dem *Tschou-li* an, dem „Buch von den Riten der Tschou-Dynastie". Im *Tschou-li* (B. XVIII) heißt es von dem Ceremonienmeister für die religiösen Riten: „Er macht aus Jade-Stein die sechs gebräuchlichen Gegenstände, um den Himmel, die Erde und die vier Himmelsgegenden zu verehren. Mit der hellblauen (oder grünen) runden Platte (*pi*) verehrt er den Himmel, mit dem gelben Jade-Cylinder (*ts'ung*) verehrt er die Erde, mit der grünen (Biot: dunkelblauen) Platte (*kuei*) verehrt er den

[38] a. a. O. 120ff. [39] Theolog. Literaturzeitung 1913, S. 290.

Osten, mit der roten (Biot: Halb-*kuei*) Platte (*tschang*) verehrt er den Süden, mit der weißen Platte in Tiergestalt (*hu*) verehrt er den Westen, mit der schwarzen, halbrunden (Biot: Halb-*pi*) Jadeplatte (*huang*) verehrt er den Norden[40]. Entsprechende sechs Symbole sollten dem Toten in den Sarg beigegeben werden[41]. In Buch XX und ausführlicher in Buch XLII „der Riten der Tschou" [42] werden die heiligen Gegenstände beschrieben. Es war Berthold Laufer vorbehalten, den erschöpfenden Kommentar zu dieser Stelle zu liefern, indem er in seinen eigenen Funden in China und in europäischen Sammlungen die genannten geometrischen Stücke aus Jade-Stein oder Marmor identifizierte. Sie dienten gleichzeitig als Symbole der betreffenden Gottheiten und als kostbare Opfergaben für sie. Die runden, durchbohrten Platten für den Himmel, die außen vierkantigen und gekerbten, innen röhrenförmigen Cylinder, die die Erde vorstellen, und die entsprechenden Symbole für die Himmelsgegenden finden sich in Laufers Arbeit abgebildet. Mit dieser Sechszahl will er nun die „sechs Verehrenswerten oder Ehrfurcht Heischenden" der Schu-king-Stelle erklären. Daß – wie Laufer behauptet[43] – bisher niemand an diese genannte Sechszahl gedacht hat, ist wohl nicht ganz richtig, da sie zum mindesten von Legge, wie ich angeführt habe, in seiner Wiedergabe der Deutung Fu-scheng's und anderer erwähnt wird. Die dort angeführten Worte sind vielleicht eine Reminiscenz dessen, was die Sechs ursprünglich bedeuteten. Aber Laufer ist der erste, der ausdrücklich den Himmel, die Erde und die vier Himmelsgegenden darin wieder zu erkennen meinte. Ist seine Deutung richtig, so liegt es am nächsten, *Schang-ti* und *T'ien* von einander zu trennen und den letzteren mit der Erdgöttin und den Gottheiten der Himmelsgegenden zusammenzufassen. Soll der „Höchste Herr" als der über allem Stehende auch über dem Himmel stehen? Eine andere Möglichkeit wäre die, den höchsten Gott zweimal auftreten zu lassen, einmal allein, dann mit den übrigen Hauptwesen des Kultes. Im kaiserlichen Ritual kommt wirklich eine Art Opfer, *lei* (wörtlich: eine Art, eine Klasse, eine Gattung) vor, das einzig dem *Schang-ti* gebührt. Ein Zeugnis unter den vielen, daß die beiden Namen in ihrem Wesen verschieden sind, und jeder in bestimmten Verbindungen gebraucht wird, wenn auch der Gegenstand der gleiche ist. Wie stark auch Laufer

[40] Biot, Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou. Paris 1851. Band I, S. 434 f.
[41] Laufer, a. a. O. S. 120, 139.
[42] Biot, a. a. O. Bd. I, S. 483 ff., Bd. II, S. 519 ff.
[43] a. a. O., S. 120, Anm. 1.

die religiöse Gleichwertigkeit von Himmel und Erde hervorhebt[44], so geht doch der Unterschied zwischen ihnen, sowie die Identität zwischen *Schang-ti* und *T'ien* auch aus dem Ceremoniell mit den Gegenständen aus Edelstein hervor, das er beschreibt. Kleine Gegenstände, Scheiben von Nephrit (Jade) werden mit Geschenken auch Menschen übersandt, und zwar nach einer feststehenden Rangabstufung. Ebenso an die verschiedenen Gottheiten. Im *Tschou-li* wird an mehreren Stellen ein Gegenstand von Jadestein genannt, der bei dem Opfer für die Erde angewandt wird. Der Name im Text *liang kuei y ti* bedeutet: „Zwei *kuei* (Jadescheiben) mit einer zentralen Basis". Laufer hat nun diese Gegenstände identifiziert, sie bestehen aus einer runden Jade- oder Marmorplatte mit einem Loch in der Mitte. Oben und unten ragen flache Zapfen aus dem Ring heraus. Diese sind es, die *kuei* genannt werden. Die Anzahl solcher spitzen Ausläufer von der runden Platte zeigen den Rang an. Man sollte erwarten, daß der Himmel auf seiner Scheibe ebensoviele Zapfen hätte, wenn er mit der Erdgöttin gleichgestellt wäre. Nun erklärt aber das *Tschou-li*[45], daß ganz gleiche Opferscheiben mit zwei *kuei* für „die vier Verehrenswerten" verwandt werden, d. h. bei dem gemeinsamen Opfer für die Gottheiten der Berge und Flüsse. Nebenbei mag bemerkt werden, daß die Deutung der sechs Verehrenswerten bei dem Opfer Schun's im *Schu-king* vielleicht ebenso gut diese vier Verehrenswerten in Betracht ziehen kann wie die von Laufer vorgeschlagenen. Starke Anzeichen sprechen indes auch für seine Erklärung der Sechs. Das eigentlich Beachtenswerte ist aber, daß der uralte Brauch mit den Jadesymbolen einen so starken Unterschied zwischen Erde und Himmel macht, daß man schwerlich auf den Gedanken kommen kann, diese beiden im Gegensatz zu *Schang-ti* zusammenzufassen. Dem Opfer für den Himmel wird nämlich eine gleiche Jadeplatte beigefügt, aber mit vier *kuei*, sodaß die Scheibe das Aussehen eines Kreuzes mit vier gleich kurzen Armen und einem Loch mitten in dem runden, flachen Mittelstück, von dem sie ausgehen[46], hat. Die gleichen vierstrahligen Jadesterne kommen für *Schang-ti* zur Anwendung. In den gewöhnlichen Opfern für den Himmel und den außerordentlichen Opfern für *Schang-ti* sind vier *kuei* vorgeschrieben. Die Sonne, der Mond und die Sternbilder müssen sich mit einem *kuei* an ihren Opferemblemen begnügen. Und für die Berge und Flüsse, wenn jeder für sich verehrt wurde, genügte es, wenn ein halbes *kuei*, d. h. ein *tschang*,

[44] Laufer, a. a. O., S. 147 und öfter. [45] Biot, a. a. O., Bd. I, S. 487 und II, 528. [46] Laufer, a. a. O., S. 142 und Figur 1 auf Tafel XVII seiner Arbeit.

die runde Jadeſcheibe ſchmückte. Die Praxis bezeugt alſo die Identität des „Höchſten Herrn" und des „Himmels" und deren Scheidung von den übrigen Größen, die einen Kult genießen, auch wenn es ſich um dieſe Jade-Gegenſtände handelt. H. Giles deutet die „ſechs" (*liu*) „Verehrenswerten" (*tsung*, Haupt, hoch), denen Schun das Opfer *yin* darbrachte, als die Jahreszeiten, Kälte und Hitze, Sonne, Mond, Sterne und Dürre[47].

Die mehrfach genannte Stelle (*Schu-king* II, 1, 7) beginnt damit, daß der Kaiſer Schun Gegenſtände von Edelſtein muſtert, die deutlich den Platten von Jade entſprechen. Er kontrolliert die Vaſallenfürſten, deren Legitimationen dieſe ſog. Scepter ſind. Daß die gründliche Unterſuchung, die Laufer über die beſchriebenen Jadegegenſtände angeſtellt hat, für unſere Textſtelle von Wert iſt, iſt alſo klar. Aber ich kann nicht finden, daß die Gleichſtellung des „Höchſten Herren" mit dem Himmel durch ſein Reſultat umgeſtoßen wird. Schon in den älteſten Texten wechſeln die Ausdrücke unaufhörlich, ohne daß man auch den geringſten inhaltlichen Grund dieſes Wechſels erſehen könnte. Wir werden unten ſehen, daß in etlichen Stellen des *Schu-king* genau derſelbe Satz einmal mit *T'ien*, ein anderes Mal mit *Schang-ti* vorkommt. Wie Charles de Harlez ſagt[48], „glaubten die Chineſen in der älteſten Zeit der Annalen an ein höchſtes Weſen, den allmächtigen Herrſcher der Welt, von dem das Schickſal der Reiche und der Menſchen abhing, den das Verbrechen erzürnte und deſſen Gunſt weiſen und tugendhaften Menſchen gehörte. Dieſe höchſte Macht wurde auch bisweilen *T'ien*, „Himmel", oder „der Herr des hohen Himmels", *Schang T'ien chi Ti*, genannt. Die beiden Ausdrücke verſchmolzen und wurden gleichzeitig in derſelben Bedeutung angewandt."

Gegen die Annahme zweier Gottheiten richtet ſich ausdrücklich W. Grube[49]: „Aus den beiden Namen haben manche den Schluß ziehen wollen, daß es ſich dabei um zwei geſonderte Gottheiten handle; das iſt jedoch keineswegs der Fall, vielmehr läßt ſich mit Leichtigkeit nachweiſen, daß beide Ausdrücke durchaus identiſch zu verſtehen ſind. Von *Schang-ti* werden genau die nämlichen Prädikate ausgeſagt wie vom Himmel. Beide Namen werden oft genug in demſelben Satze und im engſten Zuſammenhange abwechſelnd gebraucht, und man müßte in

[47] H. Giles, unter *yin* Nr. 13234 in ſeinem Lexikon.

[48] Religion de la Chine ancienne in den „Mémoires couronnées de l'Academie Belgique". XII (1857) S. 185ff.

[49] Religion und Kultur der Chineſen. Leipzig 1910. S. 26ff.

solchen Fällen geradezu dem Sinne und dem Sprachgebrauch Gewalt antun, wollte man sie auf zwei verschiedene Subjekte beziehen. Desgleichen werden beide Namen sehr oft appositionell nebeneinander gestellt: das lesen wir bereits im *Schu-king* und *Li-ki* und ebenso ist es heute noch: im Himmelstempel zu Peking findet sich die Aufschrift: *Huang-t'ien Schang-ti*, d. h. „der erhabene Himmel" genau so wie bei uns in doppelter Bedeutung gebraucht: einmal als Bezeichnung für das Himmelsgewölbe und dann auch im Sinne von „Gott".

Was nun die Stellung anlangt, die der *Schang-ti* oder Himmel im Glauben der Chinesen einnimmt, so ist er es, der die Geschicke der Welt lenkt: die des ganzen Reiches sowohl wie jedes Einzelnen."

Seine Auffassung vom Gottesglauben der alten Chinesen fasst Grube folgendermaßen zusammen, daß sie „in der Anbetung des *Schang-ti* oder Himmels ihrem Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit, an eine sittliche Weltordnung überhaupt, Ausdruck geben[50]." Diese Ansicht stimmt mit dem Schlusse genau überein, zu dem vor ihm der große Sinologe Georg von der Gabelentz gekommen war: „Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt aber ist doch der eine Gott, den der Chinese den höchsten Herrn oder den Himmel nennt. Der wird als rein geistiges Wesen gedacht; nur einmal, in einem alten Liede, kehrt der Satz wieder: „Der Herr sprach zu König Wên" — das ist die einzige Spur von Anthropomorphismus[51]." J. Legge erklärt pathetisch, er könne ebensowenig *Ti* oder *Schang-ti* mit einem anderen Worte als Gott übersetzen, als er *jen* mit einem anderen Worte als Mensch übersetzen könne[52].

Wenn *Schang-ti* und *T'ien* von Missionaren und Übersetzern als Bezeichnung der Gottheit schlechthin benutzt werden, geschieht das

[50] a. a. O. S. 30. Vgl. Charles de Harlez' Auffassung.

[51] G. v. d. Gabelentz, Confucius und seine Lehre. S. 42. [Diese Ansicht dürfte auf Irrtum beruhen. Es finden sich zahlreiche andere Stellen, die zweifellos Anthropomorphismus im ältesten China bezeugen: Schang-ti riecht [sc. Opferduft] (*Schi-king* III, 2, I, 8 vgl. *Schu-king* V, 8, 3 und V, 10, 11), „Schang-ti hört" (*Schu-king* V, 16, 14 und V, 9, 4), „Gott betrachtet die Berge" (*Schi-king* III, 1, VII, 3), „Schang-ti schaut herab auf dich" (*Schi-king* III, 1, II, 7 und IV, 2), „der Himmel schaut herab . . .", (*Schu-king* IV, 9, 3), „Schang-ti befahl . . . mit den Worten" (*Tschou-schu* 5 (43), 2b), „das Herz des Schang-ti" (*Schu-king* IV, 3, 8); vgl. „Herz des Himmels" (das. IV, 6, 3), „Wen-wang steigt empor und hernieder zur Rechten und Linken Gottes" (*Ti. Schi-king* III, 1, I, 1) usw. Dazu kommen noch viele Stellen aus der klassischen Literatur.]

[52] S. B. L. III, S. XXV.

mit demſelben Rechte, mit welchem die Miſſion bei Primitiven eben die Urhebernamen, *Nzambi, Olorun, Ruwa, Nkulunkulu* uſw. von Gott braucht.

Die Anwendung der beiden Götternamen in den Klaſſikern und ſpäter war ſchon von den jeſuitiſchen Miſſionaren beobachtet und in der Hauptſache richtig gewürdigt worden. In dem ſtattlichen Werke: „Confucius Sinarum philosophus“ von vier Patres 1687 zu Paris veröffentlicht, wird das Alter des Namens *Xam ti,* Supremus Imperator[53], hervorgehoben. Welches Volk beſitzt einen älteren Gottesnamen? Die alte Tradition wird angeführt, nach der Kaiſer *Schun* dem *Schang-ti* opferte und den ſechs „spiritibus principibus“ niedrigere Opfer darbrachte[54]. Unter den erſten 88 Fürſten des Reiches haben nur dreizehn den Namen *Ti* „Imperator, Moderator et Dominus“ angewendet, die übrigen entweder ihren eigenen Namen oder die paſſendere Bezeichnung „König“, *Vam (wang)*, bis der Kaiſer *Xi (Schi)* der IV. Dynaſtie Cſin *(Tsin)* den Titel *Ti* für ſich zuerſt in Anſpruch nahm mit dem vorangeſetzten Hoam *(huang)* „groß“. Aber *Schang* erkühnte ſich kein Kaiſer anzuwenden. *Xam (= Schang)* wird folgendermaßen wiedergegeben: „suprema quaedam et rebus omnibus excelsior majestas“. Wie es einen einzigen Kaiſer im Reich gab, „ita et in coelis Monarcham quendam invisibilem dari credidit“. Das andere Wort „Himmel“ iſt auch uralt und geht vielleicht ebenſoweit in die Vorzeit zurück wie *Schang-ti.* „Sei es, daß *Schang-ti* oder *T'ien* der ältere Name iſt, immer muß doch der Schluß gezogen werden, daß die Chineſen unter dieſen Namen keinen anderen als den wahren Gott kannten und bezeichnen wollten[55]“. Der Himmel, *T'ien,* heißt der „Herr des Himmels“. Noch einmal wird ausdrücklich bezeugt: „affirmamus Priscos Sinas ipso illo nomine *(Schang-ti)* unicum et verum Numen cognovisse, significasse, coluisse[56].

Es muß uns auffallen, wie ähnlich die dem *Schang-ti* zugrunde liegende Vorſtellung den Urvätern oder Urhebern der Primitiven iſt. Er iſt weder Naturgeiſt noch Seele, ſondern ein hehrer Urheber, der ſich von den ſonſtigen Gottheiten – Naturgöttern, Geiſtern und Ahnen – deutlich abhebt, nur daß wir hier in China dem Urheber in der

[53] S. LXVII. [54] l. c. XC. Vgl. Grube, Religion und Kultur der Chineſen. S. 26. [55] S. XCI.

[56] S. XCIII. [*Ti* iſt nur Titel der halbmythiſchen Fürſten; die halbhiſtoriſchen oder hiſtoriſchen Fürſten heißen faſt durchweg *Wang* = König. Erſt Schi Huang-ti nahm den Titel *Ti* wieder auf.]

Spätzeit einer gewaltigen politischen und kulturellen Entwicklung begegnen. Was sich z. B. schon bei *Bäjämi* merkbar macht, daß der droben weilende große Herr auch mit Himmelserscheinungen in leichtverständliche Beziehung gebracht wird, das ist bei *Schang-ti* längst so gründlich vollzogen, daß man ihn von dem Himmel garnicht mehr unterscheiden kann. Auch bei andern Urhebern haben wir Namen wie „Himmel" und „Sonne"[57] gefunden, namentlich bei griechischen und römischen Ariern. Aber ebenso häufig ist vielleicht bei den Primitiven der für die Urhebervorstellung charakteristische Ausdruck: „Herr in der Höhe". So heißen *Olorun*[58] in Westafrika, *Mulkari*[59] in Zentral-Queensland und andere Urheber. Den Zusammenhang der beiden Namen des höchsten Gottes in China macht nur die Urhebertheorie klar. Der ehemalige, große Häuptling, der alles — Menschen, Tiere, Natur und Gebote — geschaffen und geregelt hatte, war in der Höhe lokalisiert worden. Leicht wurden dann, wie wir bei den Primitiven gesehen haben, der Himmel und seine Erscheinungen auf ihn übertragen. Er wird nach seinem Wohnsitz „Himmel" genannt. Somit war sogar die uralte Mythe von der Ehe des Himmels und der Erde ermöglicht worden. Nach mündlicher Mitteilung von Professor Conrady, was unabhängig von ihm auch Laufer gefunden hat, ist die Erde *t'u* in China immer Femininum gewesen — nicht wie Chavannes l. c. meint, ursprünglich männlich. (Vgl. oben S. 232 Anm. 37.)

Etwas „Deistisches", um einen theologischen Terminus zu benutzen, haftet auch diesem *Schang-ti* an, der doch seit unvordenklichen Zeiten Opfer empfängt. Aber nicht vom Volke, das sich mehr an andere, näher liegende Mächte hält. *Schang-ti* ist, wie die „Urheber", die wir kennen gelernt haben, eigentlich weit entfernt. Nur der Häuptling, der Kaiser des Reiches darf ihm eigentlich opfern. Die rituelle Verehrung *Schang-tis* ist nie volkstümlich gewesen. Aber jeder einzelne Untertan darf seine Gebete frei vor ihn bringen (s. *Schu-king* V, 27) — wie auch an die Urheber der „Primitiven" Gebete gerichtet werden, ohne den sakralen Einrichtungen anzugehören. Die Identifizierung mit dem Himmel als Grund aller Ordnung in der Natur und im Menschenleben bewirkt, daß *Schang-ti* etwas von seinem persönlichen Wesen eingebüßt hat[60].

[57] Siehe oben S. 136, 145, 152 f., 155 f., 157, 159 f., 164 f., 169 f.

[58] Dennett ibid. S. 243. [59] Oben I.

[60] [Bisweilen ist unsicher, ob *Ti* „Gott" oder „Kaiser" bedeutet: *Schu-king* V, 27, 5. Bei den Chinesen selbst ist die Auffassung unsicher. *Schi-king* III, 2, I, 1 ist *Ti* wahrscheinlich „Gott", nach chinesischer Auffassung aber „Kaiser".]

Dieser „oberste Gott" oder „oberste Kaiser", wie Conrady[61] *Schang-ti* übersetzt, ist keine monotheistische Gottheit im eigentlichen Sinne[62]. Andere Gottheiten werden in dem straff und bürokratisch geregelten Staatskultus offiziell angebetet; aber *Schang-ti* kann nie mit ihnen vermischt werden. Tatsächlich hat seine Gestalt eine Suprematie, die sich von den anderen monotheistischen oder monotheisierenden Gebilden der Religionsgeschichte charakteristisch unterscheidet. Von den drei Hauptursachen eines annähernden oder wirklichen Monotheismus ist keine in China zu spüren. 1) Niemand ist wohl auf den Gedanken gekommen, die hohe Stellung des „obersten Herrschers" aus dem politischen Erfolg eines Lokalgottes erklären zu wollen. Zu solcher Annahme fehlt in den Quellen jede Spur eines Anlasses. 2) Auch vom Bestreben der religiösen Spekulation, eine Einheit in der Götterwelt zu schaffen und das eine Göttliche in oder hinter allen Erscheinungen zu erkennen, kann hier kaum die Rede sein. Metaphysische Spekulationen liegen dem chinesischen Geiste im allgemeinen fern und die Gestalt des *Schang-ti* verrät nichts von einem pantheisierenden Monismus. Im Gegenteil haben Lao-tse und Tschuang-tse das Bedürfnis empfunden hinter dem persönlichen *Ti* das weniger persönliche *Tao* als Ursprung des *Ti* und alles Daseins zu setzen. 3) Noch weniger empfindet man in diesem höchsten Gotte den Wiederhall der zerschmetternden und überwältigenden Erfahrung von der Macht des Gotteswillens, wie er sich in der Seele eines Propheten findet. Kein schöpferischer Eifer eines Propheten für sein persönliches Gotteserlebnis hat *Schang-ti* erhöht. Daher ist *Schang-ti* kein Eiferer gegen andere Gottheiten geworden wie der Jahve des Moses und der mosaischen Propheten oder der „Allweise Herr", der Ahura-Mazda, des Zarathuschtra. Die einsame Höhe, auf der Schang-ti im wohlgeordneten chinesischen Pantheon thront, ist freilich ein Gegenbild des Kaisers im Reiche. Religion und Kaiser sind so eng verbunden, daß auch nach der Revolution, durch die kluge Anordnung des Yuan Schi-kai, das Kaiserhaus erhalten werden mußte, um die heiligen Riten erfüllen. Aber der Ursprung des *Schang-ti* ist dadurch nicht erklärt worden. Das große Winteropfer für *Schang-ti* darf von den Nachkommen des abgesetzten Kaiserhauses nicht dargebracht werden. Dagegen ist die Analogie zu den „Urhebern" auffallend, welche hinter und über den anderen Mächten stehen ohne prophetische oder spekulative Polemik gegen den Polytheismus. Nichts scheint darauf zu deuten, daß die Herrscherstellung des

[61] Pflugk-Harttungs Weltgeschichte Bd. III (Orient), S. 514.

[62] Vgl. Conrady, a. a. O.

Schang-ti aus einem Wetteifer mit anderen Gottheiten hervorgegangen sei. Sie ist eine Tatsache, deren Ursprung sich in vorgeschichtlichem Dunkel zu verlieren scheint. Sind sonst der wirkliche Monotheismus und monotheisierende Gottesgestalten durch gewaltsame prophetische Erfahrung, durch politische Verhältnisse oder durch die stete Arbeit des einheitliebenden Denkens hervorgerufen, so ist *Schang-ti's* Suprematie überhaupt nicht hervorgerufen worden, sondern macht sich schon in den ältesten Zeugnissen als tatsächlich geltend, ganz wie die Urheber sich von altersher überall von Geistern, Seelen und anderen Mächten ohne Weiteres abheben.

Daß der moralistische Zug der chinesischen Frömmigkeit in der ethnischen Eigenart tief begründet liegt, bedarf keines Beweises. Darin liegt wohl der wichtigste Beitrag des chinesischen Geistes zur Kultur der Menschheit. Aber es kann kaum übersehen werden, daß der Urheber seiner Natur nach mit der sittlichen Ordnung des Lebens einen gewissen Zusammenhang hat. Bei den Primitiven beobachteten wir, wie in der Gestalt des Urhebers (oder der Urheber) die sonst in den Anfängen der Kultur augenscheinlich parallel laufenden Linien der Religion und Moral auf einen gemeinsamen fernen Punkt zusammenlaufen. Das zu Erklärende rührt vom Urheber her. Er hat Menschen und Dinge geschaffen und Verbote und Gebote gegeben. Seine kosmogonische Bedeutung ist in China zurückgetreten. Aus dem bunten Material primitiver Ursprungssagen haben andere Gestalten im Volksglauben als Ursprünge oder Schöpfer den Vorrang behalten, wie *P'an-Ku*, in dessen Person sich der mit einer riesigen Zimmeraxt die Welt bauende Verfertiger oder Kulturheros und das Urmonstrum vereinigen, aus dessen Gliedern und Teilen die verschiedenen Wesen und Naturdinge entstanden sind[63]. Aus dem Ungeziefer, das er auf dem Körper hatte, stammen die Menschen[64]. Das Fehlen von Schöpfungsmythen in der klassischen Literatur Chinas beweist nicht, daß es solche nicht gibt. Aber Chinas vorgeschichtlicher Traditionsstoff ist durch ein Filter gegangen, das das Gröbere nicht durchließ. Hat etwas Derartiges weitergelebt, so ist es neben den klassischen Urkunden geschehen. Schöpfungsmythen haben die ethischen Philosophen und die Gelehrten nicht auf uns kommen lassen.

[63] [In noch älterer Tradition treten andere Gestalten in ähnlicher Weise auf, vor allem die *Nü-kua*, welche das durch den Ansturm des Titanen *Kung-kung* erschütterte Weltall ausbessert und stützt. Sodann auch *Fuh-hi*, event. *Huang-ti* und vielleicht sogar *Yü*.]

[64] *P'an-Ku* s. H. A. Giles, Religion of ancient China. S. 7f.

Nur vereinzelte Stellen in den Klassikern deuten an, daß Himmel und Erde den Ursprung der Wesen gebildet haben. Im *Yih-king* tritt diese Grundanschauung zu Tage. *Wu-wang* sagt in seiner berühmten Rede im *Schu-king*, daß „Himmel und Erde gleichsam Vater und Mutter aller Wesen sind". Laufer und andere deuten die Stelle als eine kosmische Ehe[65]. Aber Erik Folke zeigt, daß die Stelle nicht beweisend ist. Denn im weiteren Verlauf der Rede heißt auch der Fürst *„fu-mu"* „Vater und Mutter". Und die Rathäuser in China tragen ein alte Inschrift: „Vater und Mutter des Volkes", womit die Richter gemeint sind. Die Ursprungsmythen sind zurückgetreten vor dem Gedanken an die Ordnung und den Bestand des Daseins, sowie besonders vor dem, was der Kaiser, die Beamten und das Volk für diesen Zweck innezuhalten haben. Mit *Schang-ti* sind dagegen die festgestellten Ordnungen der Welt, die Gesetze des Geschehens, das gesamte *Tao*, der gesetzmäßige Gang und Zusammenhang der Welt in der chinesischen Anschauung verbunden geblieben. Er ist der Hort und Wächter der Ereignisse und des Schicksals. Zu dieser kosmischen Ordnung gehören auch die sittlichen Grundsätze und Verbote: Sie werden auf den Himmel zurückgeführt. Wer sie nicht befolgt, den straft *T'ien*. Zu der gradlinigen Vollendung eines primitiven Urheberglaubens gehört somit auch eine moralistische Tendenz der Religion, die wir schon bei den Primitiven wahrnehmen konnten, wenn wir den Urheber mit den nahen, leidenschaftlichen Geistern und Seelen vergleichen.

Hier — und nur hier — in der Religionsgeschichte hat die Erscheinung, die man irreführend als Urmonotheismus bezeichnet hat, eine in sich geschlossene Entwicklung in einer hohen, in ihrer Weise einzigartigen Kultur gehabt. In China, und dort allein, hat die Urhebervorstellung unter selten günstigen und kongenialen Umständen ihre Möglichkeiten zeigen und durchbilden können.

Anhang.

Der Gottesname in den klassischen Urkunden Chinas.

Yuen beh Ts'ai, ehemaliger Unterrichtsminister in China, hat auf meine Aufforderung hin die Güte gehabt, den verehrungswürdigen Gottesnamen *Ti* (dem „Herren"), *Schang-ti* (dem „höchsten Herrn"

[65] B. Laufer, Jade. Chikago 1912. S 146ff.

[66] Später, wenigstens nach Kung-fu-tse wird *Ti*, Erde, auch beim Opfer

oder dem „Herrn in der Höhe"), *T'ien* (dem „Himmel") und ihrem Vorkommen in den kanonischen Urkunden seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die ältesten Teile dieser Klassiker, vor allen des *Schu*, der „Chronik", des *Schi*, der „Lieder", und des *Yih*, der „Verwandlungen" dürfte man mehrere Jahrhunderte vor K'ung-fu-tse anzusetzen haben, der ungefähr 500 v. Chr. lebte. Sie stehen im Alter also ungefähr mit den ältesten Teilen des Alten Testamentes gleich. Über die Sinne des Gottesnamens für die Verfasser und Redaktoren, von den K'ung-fu-tse selbst der vornehmste gewesen sein soll, kann man aus den Urkunden eine gewisse Vorstellung gewinnen. Gemeinsame nähere Prüfung der betreffenden Stellen hat ungefähr folgendes Resultat ergeben.

Will man einige wirkliche Kenntnis von *Schang-ti* gewinnen, so muß man sich an die älteren Teile wenden. Das gilt für sämtliche Klassiker. Das Wort kommt später sowohl in seiner volleren Form als auch in der kürzeren Form *Ti*, vor allem in Zitaten vor. Aber man gewinnt unwillkürlich den Eindruck, daß es den Königen und Gelehrten der älteren Zeit vertrauter war. Kung-fu-tse selbst wandte bekanntlich, soweit man nach seinen erhaltenen Äußerungen urteilen kann, das Wort *Schang-ti* niemals an. Wie weit er darin selbständig auf den Sprachgebrauch einwirkte oder sich nach dessen schon beginnender Entwicklung richtete, kann man unmöglich entscheiden. Schon für ihn, wie in noch höherem Grade für den modernen Chinesen, hat *Schang-ti* im Gegensatz zu „Himmel" einen gewissermaßen altertümlichen und fremden Klang erhalten.

In dem von Kaiser *Schun* handelnden Buche (II) des *Schu-king*, einem der ältesten Teile des Werkes, wird, wie schon erwähnt, berichtet, wie er in seiner Eigenschaft als neuer Vizeregent oder Kaiser das besondere Opfer für den „höchsten Herrn" darbrachte (II, 1, 6). Dieser Ausdruck *lei* wird nur bei Opfern für *Schang-ti* angewendet. Danach opferte er den sechs „Verehrten" *(tsung*, vielleicht Ahnen). Wer damit gemeint ist, darüber streiten sich — wie wir sahen — die Commentatoren; für dieses zweite Opfer wird der Terminus *yin* gebraucht. Drittens brachte der Kaiser *Schun* den Bergen und Flüssen Opfer dar. An vierter Stelle werden bei dieser feierlichen Gelegenheit die Götter und Geister im allgemeinen *(schen)* genannt. Von dieser strengen Opferterminologie geben die Verse eine Vorstellung. Das *Lei*-Opfer gilt dem *Schang-ti*, keinem andern. Im Zusammenhang hiermit möge das *Lü*-Opfer genannt werden,

gebraucht. [Die Verbindung *lü-t'ien* („dem Himmel das Opfer *Lü* darbringen") kommt allerdings erst in nachchristlicher Zeit vor im *Li-tschi* des *Ts'i-schu*.]

auch dieses ein Vorrecht des Kaisers. Es kommt dem *Schang-ti,* den Bergen und vielleicht noch einigen andern Wesen zu. Im *Tschou-li,* den „Riten der Tschou-Dynastie", wird dreimal *lü* gebraucht für das Opfer für *Schang-ti.* Im *Lun-yü,* den Gesprächen des K'ung-fu-tse, wird es an den Berg *T'ai* gerichtet. Es kommt auch in Verbindung mit anderen als Götter verehrten Bergen vor. Bei den wenigen Stellen, an denen es im *Schu-king* auftritt, handelt es sich um einen Berg[67]. Conrady hält es nicht für ausgeschlossen, daß diese Opfer auch dem *Schang-ti* galten, d. h. daß sie auf den Bergen dem *Schang-ti* dargebracht wurden. Aber das Beachtenswerte ist, daß *lü* nicht von einem Opfer für *T'ien,* den Himmel, gebraucht werden kann. An und für sich beweist diese Eigentümlichkeit des Sprachgebrauchs noch nicht, daß *Schang-ti* und *T'ien* verschiedene Größen sind. Aber sie kann vielleicht Laufers angeführte Deutung der sechs *tsung* eine gewisse Stütze geben. Das Opfer für sie heißt *yin,* das von chinesischen Forschern mit dem Zeichen für „Rauch" geschrieben (*yin* heißt „Rauch") und auf Brandopfer bezogen wird. *Schang-ti* heißt bei den *Lü*-Opfern niemals *T'ien*[68]. Auf jeden Fall haben wir hier ein Beispiel für die allgemeingiltige Regel, daß die Schar der Geister und Götter, *schen,* von dem „höchsten Herrn" genau geschieden wird.

Nachdem *Schun* die Großen des Reiches in einer Audienz empfangen hatte, begab er sich auf seine Rundreise. Auf ihr vollzog er die *tschai,* Reisigbrandopfer, bei denen nicht gesagt wird, wem sie galten; dieses Opfer kann allen himmlischen Wesen gelten, da der Rauch aufwärts steigt, hier dürfte nur der Himmel — *T'ien* — gemeint sein[69]. Die beiden Gottesnamen, jeder mit einem besonderen Ausdruck für sein Opfer und mit Opfern bei verschiedenen Gelegenheiten von demselben frommen Sagenkaiser, könnten Anlaß geben, zwei verschiedene Gottheiten zu vermuten. Aber wie wir sehen werden, widerspricht einer solchen Annahme das unwiderlegliche Zeugnis des *Schu-king.* Die Terminologie muß auf andere Weise erklärt werden. Als der große *Yü* dem *Ti* (Herrscher, Kaiser) *Schun* seinen Rat gab, stellte er in Aussicht (II, IV, 2), daß der Kaiser, wenn er auf den Grund der Dinge und das würdige Schweigen die genügende Aufmerksamkeit richten würde, „*Schang-ti* offenbar empfangen werde", d. h. von

[67] Legge, Chinese Classics. III, II, 683.

[68] Vergl. dagegen die Anm. 66 auf S. 243.

[69] [Wie dies im *J-li* 20, 44b deutlich gesagt wird: „*tsi t'ien fan-tsch'ai*" = „dem Himmel opfernd verwendet er Holz- und Reisigopfer".]

Gott Gnade und Führung erhalten werde. Unmittelbar darauf fährt *Yü* fort: „Der Himmel wird seine Vollmacht *(ming)* erneuern und dich segnen." In dem chinesischen Text stehen die Worte *Schang-ti* (im Satzschluß) und *T'ien* (im nächsten Satzanfang) unmittelbar nebeneinander und müssen dieselbe höchste Gottheit bezeichnen. In den übrigen Stücken, die von *Yü* handeln, kommt der Gottesname *Schang-ti* nicht vor. Die traditionelle chinesische Chronologie setzt den Kaiser *Schun* auf 2255 bis 2205 v. Chr. an, *Yü* und sein Geschlecht *Hia* auf 2205 bis 1783 (1766). Der Fürst *T'ang* stürzte es und gründete die neue Kaiserdynastie der *Schang,* die ihrerseits wieder von der Tschou-Dynastie abgelöst wurde. Mit der langen Herrschaft der Dynastie der *Tschou* (1122 bis 226 v. Chr.) tritt China für uns aus dem Dunkel der Sagenzeit und durchlebt seine für alle Folgezeit grundlegende klassische Periode.

In *T'angs* berühmter Rede aus der Schang-Zeit heißt es (IV, 1, 2): „Ich fürchte Schang-ti und wage (deshalb) nichts anderes als zurechtzusetzen (nämlich den Herrscher von Hia)." Der vorangehende Satz enthält die Worte: „Der Himmel hat befohlen, den König von Hia zu töten." In den älteren Teilen des *Schu-king* ist aus der Schang-Zeit *Schang-ti* noch einmal zu verzeichnen (IV, VII, 3, 6). Der König *P'an-keng* sagte: „Schang-ti wird die Tüchtigkeit meines hohen Ahnen wieder einführen."

Was den anderen Gottesnamen „Himmel" angeht, so haben wir ihn schon in den ältesten Teilen des *Schu-king* (Buch I und II) gefunden. Zum ersten Male kommt er vor im Munde des *Kao-yao,* des Justizministers des Kaisers *Schun* (II, III 5–7): „Das Werk ist des Himmels". . . . . „Vom Himmel rühren her" die Regeln und Pflichten der Gesellschaft, vom Himmel ebenso die verschiedenen Klassen im Staate und deren verschiedene Riten. „Der Himmel behandelt den Tüchtigen gnädig" *(ming)* . . . . „Der Himmel straft den Schuldigen." Wir sehen, daß die ältesten Bücher den Ausdruck *T'ien* häufig anwenden. Der weise Minister huldigt schon dem Grundsatze Vox populi, vox dei. Es heißt im weiteren Verlauf seiner Rede: „Der Himmel hört und sieht durch das Hören und Sehen meines Volkes." — „Der Himmel übt offenkundige Gewalt durch die offenkundige Gewalt meines Volkes". In den Stücken vom Geschlecht der Hia heißt es ein paar mal (III, II, 3): „Der Himmel straft." Später, aus der Schang-Zeit, ist der Gottesname *T'ien* überreichlich belegt. Es kann vielleicht zweifelhaft sein, ob diese Urkunden ebenso alt sind, wie die Zeiten, die sie schildern. Aber sie können auf jeden Fall als Zeugnisse uralten Sprachgebrauches gelten.

Wir hören aus der Schang-Zeit von „Strafe des Himmels" (IV, 1, 4), von „Zeit des Himmels" (IV, VII, 2, 3), von dem „Herabschauen des Himmels auf das Volk hienieden" (IV, IX, 1, 3); der Kaiser Wu-ting wurde von einem Minister daran erinnert, daß „keiner nicht des Himmels Erbe sei" (IV, IX, 5), d. h., daß alle seine Vorfahren, nicht nur sein Vater, Söhne des Himmels waren und Opfer erhalten mußten.

Oft steht der „Himmel" in Verbindung mit dem Worte *ming*, das besser als irgend ein anderes die echt chinesische Auffassung vom Verhältnis Gottes zu den Menschen zu bezeichnen scheint. *Ming* steht sowohl als Verbum wie als Substantiv in der Bedeutung: „befehlen, auferlegen, verordnen, Befehl, Verordnung." Daß ein Übergeordneter einen Auftrag erteilt, bedingt an sich einen Einschlag von Vertrauen. Besonders gilt das von Gottes Befehlen an solchen Stellen, wo man *ming* mit „Gnade, Huld" übersetzen kann. In diesem Sinne wird *ming* besonders von dem Auftrag, Kaiser zu sein, gebraucht als eine von Gott verliehene Gunst[70]. Da der Himmel über Leben und Tod verfügt, kann *ming* auch „Leben" und „Schicksal" bedeuten. Der gleiche Ausdruck „der große Befehl" wird für den Auftrag, Kaiser zu sein, (*Schu-king* V, XIV, 5) und vom Leben und Tod des Menschen (V, XXVII, 11) gebraucht. In den klassischen Urkunden ist es eigentlich der Kaiser, der mit Gott in Verbindung tritt. Die Form dieses Umgangs mit Gott ist von seiten Gottes das *ming*, von seiten des Kaisers das *li*, das richtige rituelle Verhalten. Die offizielle Verehrung des Himmels oder *Schang-ti*'s ist immer Pflicht und Monopol des Kaisers geblieben. Durch die Revolution hörten die uralten Ceremonien auf, jetzt will man sie wieder aufnehmen[71]. *Ming*, das Befehlen, hat einen persönlichen

[70] [*Ming* ist wohl eigentlich und ursprünglich das konkrete Abzeichen der verliehenen Amtsgewalt. Vgl. *Schu-king* V, 8, 4 und meine Ausführungen zu Hedins Lou-lan = Funden. Der König ist vom Himmel belehnt. Dadurch gewinnt *ming* die Bedeutung „Auftrag, Amt".]

[71] Die Religionsgeschichte kennt weder einen Opferplatz noch eine Opferceremonie von solchem Umfang, wie das kaiserliche Winteropfer für den Himmel südlich von Peking. Vgl. Tiele-Söderblom, Kompend. d. Religionsgesch. 4. Aufl. Berlin 1912, S. 70ff. Für die altchinesische Auffassung kann das Reich ohne die ehrwürdigen Reichsceremonien keinen Bestand haben. Bei der Revolution behielt auch Yüan Schi-kai der abgesetzten Mandschudynastie eine gewisse religiöse oder richtiger rituelle Aufgabe zum Nutzen und Frommen des Reiches vor, nämlich die Vollziehung der üblichen Opferceremonien für die kaiserlichen Ahnen. Aber die vornehmsten Riten des alten Reichskultes, das Opfer für „den hohen Himmel, den Herren in der Höhe" zur Wintersonnenwende südlich von Peking und das Opfer für die Erde zur Sommersonnenwende nördlich von Peking konnte man

Charakter und hat, wie wir sehen werden, auch den „höchsten Herren" als Subjekt. Aber noch häufiger wird es vom Himmel gebraucht, der es — und zwar zu verschiedenartigen Zwecken — erläßt (IV, 1, 1), aber auch wieder kassieren kann (IV, VII, 1, 3). Nach einer anderen Stelle ist es nicht der Himmel, der das Leben des Menschen verkürzt, sondern „die Leute selbst brechen das Leben *(ming)* mitten ab" (IV, IX, 1, 3). Der Kaiser *P'an-keng* versammelte eine Schar des murrenden Volkes. In der Ermahnungsrede, die er damals hielt, teilte er auch seine Absicht mit, „ihnen die Bewahrung des Lebens *(ming)* vom Himmel" zu erwirken (IV, VII, 2, 9). Der Himmel kann unsern Auftrag verlängern" (*ming*, IV, VII, 1, 4).

Gehen wir zu dem jüngeren Teil des *Schu-king* über, der von der *Tschou*-Dynastie (1122—226 v. Chr.) handelt, so finden wir dasselbe Wort *ming* mit *Schang-ti* als Subjekt gebraucht. Der Herzog von *Tschou* erklärt: „Ich wage nicht, den Befehl *Schang-ti's* zu mißachten" (V, VII, 9). Aber in der ganzen Umgebung dieser Stelle ist immer vom „Himmel" die Rede. „Sein *(Wen-wang's)* Ruhm, heißt

dem Kaiserhause nicht länger anvertrauen, da man mit diesen Opfern die Souveränität im Reiche verband. Sie mußten daher im Jahre 1911 aufhören. Und es wurde eine lebhafte Diskussion darüber geführt, wie man das gewaltige Gebiet südlich von der Hauptstadt verwenden solle, das der Schauplatz der grandiosen Ceremonien des Himmelsopfers gewesen war. Es hieß, das Gebiet solle zu einem Volkspark verwendet werden. Im Jahre 1914 wurde, wie bekannt, der Beschluß gefaßt, die Himmelsriten wieder aufzunehmen. Yüan Schi-kai's Autorität konnte es dann nicht vermeiden, für die allgemeine Vorstellung als Kaiser zu gelten, auch wenn er nicht den Namen annimmt. In seiner Verordnung vom 8. Februar 1914 über die Wiederaufnahme des Himmelsopfers erklärte Yüan Schi-kai, daß der Präsident als Beauftragter des Volkes die üblichen Riten in der Hauptstadt vollziehen würde. Man versteht, daß so uralte Traditionen schwerlich mit einem Schlage gebrochen werden können, solange sich China nicht offiziell zum Christentum bekennt. Zum Teil sind diese Riten auch von einer Art, daß ihnen christliche Chinesen und überhaupt Chinesen mit moderner Bildung mit gutem Gewissen offiziell beiwohnen können. Aber doch hat die Klage ihren guten Grund, die bei diesem Anlaß durch die abendländische Presse gegangen ist. Denn in den Riten für den Himmel finden sich Tieropfer und anderes, das ein ausgesprochen heidnisches Gepräge zeigt und unvereinbar mit einer geistigen Religionsauffassung ist. Und es kann fraglich sein, ob der uralte, monotheistisch deutbare Himmelskult eine genügende Lebenskraft hat, um in Übereinstimmung mit den Forderungen einer höheren Religion reformiert zu werden. Am 22. und 23. Dezember 1914 ist das altehrwürdige Himmelsopfer dann wieder ausgeführt worden, aber mit bedeutsamen, der neugeschaffenen politischen und geistigen Situation angemessenen Modifikationen, unter denen die wichtigste darin bestand, daß kein junges Vieh verbrannt würde.

es V, IX, 3, 4, wurde von *Schang-ti* vernommen, und *Ti* war [ihm] gnädig. *T'ien* gab dem König *Wen* den großen Auftrag *(ming)*, die großen *Yin* auszutilgen." Diese Stelle ist, wie keine andere, beweisend für die wesentliche Identität aller drei Gottesnamen. Der „Herr" billigt, der „Himmel" verordnet. Wer das niedergeschrieben hat, kann kein Empfinden für die Verschiedenheit der Gottesnamen gehabt haben. „*Schang-ti's* Verordnung" *ming* (V, XVI, 3; vgl. auch V, XXIII, 5 wo wieder *Schang-ti* und *huang-T'ien* („der erhabene Himmel") neben einander stehen; XXVIII, 1), „*Schang-ti's* glänzende Verordnung" (V, XIX, 4), und „*Ti's* Verordnung" (V, XVIII, 5) wechseln mit „der Verordnung des Himmels" (V, XVIII, 3).

Ebensowenig wie *ming* scheint irgend ein anderer Ausdruck für göttliche Wirksamkeit oder eine göttliche Eigenschaft geeignet zu sein, den Ausgangspunkt für eine Scheidung im Gebrauch der Gottesnamen zu bilden. *Kun* versuchte das Volk vor den Verwüstungen der Überschwemmung zu schützen, indem er das Wasser zurückdämmte. Aber er brachte dadurch Unordnung in die fünf Elemente, wie sie von Beginn an festgesetzt waren. „*Ti* wurde zornig und gab *Kun* nicht den großen Plan" zur Regierung des Reiches, vielmehr wurde er ins Gefängnis geworfen, wo er bis zu seinem Tode blieb. Von *Yü*, der ihm nachfolgte, heißt es in demselben Zusammenhang, daß „der Himmel ihm den großen Plan gab" (V, IV, 3). V, XII, 14 wird der König als *Schang-ti's* Nachfolger (oder Statthalter) bezeichnet. Unmittelbar darauf heißt es, daß er „gleich dem Himmel" sei. Im selben Satz werden die verschiedenen Namen gebraucht. „Der Himmel gibt nicht" (V, XIV, 2 und 11), „*Ti* gibt nicht" (V, XIV, 4). Dieses Buch (V, XIV) von „den zahlreichen Beamten" enthält in auffallender Menge die Worte *Schang-ti* und *Ti*. Eine besondere Erklärung dafür kann ich nicht finden, sondern muß es mehr als einen Zufall betrachten. Es gilt in diesem Buch für die *Tschou*-Dynastie, die die Dynastie *Yin* gestürzt hatte, dem Volk ihr gutes Recht klar zu machen. Nicht Eigenmächtigkeit, sondern Gottes Wille war die Ursache. Gott hatte das Haus *Yin* geschützt, solange seine Herrscher von *Tang* bis zum Kaiser *(ti) Yih* nach Tüchtigkeit strebten und die Riten (*li*) ausführten. Aber als statt dessen Nachlässigkeit und Trägheit ihre Nachkommen ergriffen, da mußte Gott sie preisgeben und strafen. Der neue König will hiermit die zahllosen Diener der gestürzten Dynastie von ihrer Pflicht überzeugen, ihm nun treu zu gehorchen und zu dienen, und stellt ihnen dafür die Gnade und das Erbarmen des Himmels in Aussicht. In diesem kurzen Stück

von 26 Paragraphen wimmelt es von Gottesnamen, vor allem in dessen vorderem Teile, wo von Gottes Behandlung der Yin-Dynastie die Rede ist. Kein anderes Kapitel in den Annalen (*Schu*) dürfte ein Gegenstück dazu aufweisen können. Siebenzehnmal wird *T'ien* genannt, neunmal *Schang-ti* (2) oder *Ti* (7) in religiöser Bedeutung. Die forcierte Frömmigkeit des Usurpators bietet alle ihre Mittel auf. Vielleicht soll das relativ häufige Vorkommen von *Schang-ti*, dem „höchsten Herrn", und *Ti*, dem „Herren", seiner Berufung auf Gottes Willen einen wärmeren, persönlicheren und überzeugenderen Klang geben.

Die Tüchtigkeit ihrer Ratgeber half den Königen der Vorzeit „zu reichen an den hohen (*huang*) Himmel" [72] oder an „den höchsten Herrn" (V, XVI, 7), das gleiche Verbum wird dabei angewendet, ein neues Beispiel für die Identität der Namen. Der persönliche Name kommt auch in einer Reihe anderer Stellen vor (V, XVI, 11 und 14; V, XVIII, 4; V, XIX, 2 und 6; V, XXVII. 12), aber *T'ien* überwiegt. Die beiden Worte werden zum ersten Male zu einem vollständigen stattlichen Titel V, XII, 9 zusammengestellt: *Hhuang T'ien Schang-ti* „der hohe Himmel der Herr in der Höhe", was Legge umschreibt mit „Gott, der in dem großen Himmel wohnt". Aber in dieser feierlichen Benennung liegt kein Anlaß, dem *T'ien* seine gewöhnliche Bedeutung als Titel für Gott abzusprechen. *T'ien* bezeichnet daneben in der chinesischen Literatur überall auch den natürlichen Himmel. Wir werden im „Buch der Lieder" (*Schi-king*) sehen, wie die räumliche und die religiöse Bedeutung in einander übergehen. Es ist nicht möglich, in jedem Falle zu entscheiden, ob das Wort dem Gebiete der Religion oder der Natur zugehört. Auch das Schu-king bietet Beispiele für beides. Der Himmel hat den Fürsten zum besten des Volkes eingesetzt. Vor dem Himmel soll man Furcht haben. Der Himmel ist nicht parteiisch gegen die Menschen, sondern diese selbst verschuldenihr Schicksal (*ming*). „Wäre die Strafe des Himmels so weitgehend (äußerst streng), so würde das Volk keine gute Staatsordnung unter dem Himmel haben" (V, XXVII, 21). Auch das *schang* in *Schang-ti* hat ursprünglich einen räumlichen Charakter, der „Herr dort oben", der „höchste Herr". Es kann allein in einer Art religiös räumlichen Bedeutung stehen, die der Bedeutung von *T'ien* genau entspricht. Die betreffende Stelle lautet (V, XXVII, 4): „Sie verkündeten ihre Unschuld in der Höhe (*schang*). *Schang-ti* sah herab auf das Volk und nicht gab es duftende Tugend, sondern die Strafen verbreiteten einen Geruch, der war stinkend."

[72] [Derselbe Ausdruck: *Schu-king* IV, VIII, 3, 10.]

Wir haben uns bisher an die alten Teile[73] des *Schu-king* gehalten Andere Stücke rühren aus einer späteren Zeit her, wie IV, III, 8: „Ich werde diese Dinge überdenken in Übereinstimmung mit dem Sinne *Schang-ti's*“ [74]. In etwas kürzerer Form: „*Kien-tsai Ti sin*“ findet sich die Stelle in K'ung-fu-tse's Gesprächen. *Lun-yü* XX, 13: „Sie zu untersuchen in *Ti's* Sinne;“ in demselben Werke wird es ebenfalls in einer Rede von des *T'ang* aufgenommen. Der Text im *Lun-yü* ist wahrscheinlich ursprünglicher, das betreffende Kapitel im *Schu-king* also jünger als K'ung-fu-tse[75] IV, II, 3 kommen *Schang-ti*, *T'ien* und *Ti* ohne Unterschied vor. „*Schang-ti* wendet“ nach einer anderen Stelle, „nicht immer dieselbe Weise des Inswerksetzens an“ (IV, IV, 8), sondern er behandelt die Bösen anders als die Guten. Der frühere König „war wie *Schang-ti*“ (IV, V, 3, 3). *Ti* gab im Traume einen guten Ratgeber (VI, 8, I, 2). Ein einziges Mal hat *Schang-ti* das Epitheton *huang*, „groß, majestätisch“, das sonst *T'ien* zukommt. Er heißt also: „der große Herr in der Höhe“ (IV, 3, 2)[76]. Vielleicht ist es bei dieser, im übrigen seltenen Anwendung dieses weniger gebräuchlichen altertümlichen Namens darauf abgesehen, die Heiligkeit der zugesetzten Stücke zu erhöhen[77].

Wir gehn zu den Liedern (*schi*) über. Im ersten Buch kann man *Schang-ti* nicht erwarten, namentlich da die Gesänge dort auch mit dem königlichen Kultus nicht zusammenhängen, wenn auch eine Anzahl ritueller Lieder unter ihnen ist. Dagegen kommt nicht selten der „Himmel“

---

[73] [Das bedürfte doch wohl noch der Untersuchung. Dieselbe Stelle findet sich – allerdings als Citat aus dem Gedächtnis mit Varianten – außer *Lun-yü* XX, 1, 3 (s. oben) – auch bei *Moh Tih* IV, 12a. b *Lü-schi Tsch'un-ts'iu* IX, 4b. Überhaupt ist die Kritik des *Schu-king* doch wohl noch nicht soweit fortgeschritten, daß man mit vollkommener Sicherheit sagen könnte: dieser Teil ist alt, jener ist jünger. Was insbesondere Buch IV, III betrifft, so wird allerdings seine Echtheit in der uns vorliegenden Form bezweifelt; aber die einzelnen Bestandteile können sehr wohl echt sein. Jedenfalls gilt das für solche Stellen, die frühzeitig citiert werden, wie grade die hier angeführte Stelle IV, III, 3, 8.]

[74] [Gegen diese Übersetzung könnten vielleicht Bedenken erhoben werden. Die Übersetzung würde wohl eher lauten müssen: „Ich werde diese Dinge untersuchen entsprechend dem Herzen *Schang-ti's*.“]

[75] [Vgl. jedoch Anm. 64.]

[76] [Vgl. aber *huang Ti: Schu-king* V, 27, 5, 7.]

[77] [Das scheint angesichts des *huang hou-Ti* in obiger *Lun-yü*-Stelle (XX, 1, 3) doch zweifelhaft.]

in diesen Liedern vor, zuweilen in einer Anwendung, die in ihrem halb natürlichen, halb religiösen Charakter für Chinas klassische Poesie im allgemeinen besonders charakteristisch ist, wie für den europäischen Sprachgebrauch vor allem in der Dichtung der Aufklärungszeit beinahe $2^1/_2$ Jahrtausende später. In einem Lied (I, 3, XV) wird in allen drei Strophen wiederholt: „Der Himmel hat es getan", in einer resignierten Stimmung, die dem „Himmel" einen Anklang an „Schicksal" gibt. In einem andern Lied (I, 4, I) weigert sich eine Witwe, sich wieder zu verheiraten und ruft: „O Mutter, o Himmel, ihr versteht einen nicht!" Deutlich tritt die natürlich-physische Bedeutung zu Tage, wenn es heißt, daß der Himmel noch nicht dunkel und regnerisch war (I, 15, II, 2). Ebenso klar ist die religiöse Bedeutung, wenn geklagt wird: „Der blaue Himmel dort vernichtet unsere guten Männer" (I, 11, VI). Es ist überraschend, daß „der blaue Himmel" die Gottheit oder das Schicksal bedeutet, trotz der Farbenbezeichnung, die auf eine Sinneswahrnehmung deutet. „Ferner, blauer Himmel" steht dreimal in dem düsteren Gedicht, worin nach chinesischer Deutung ein Beamter die Zerstörung der alten Hauptstadt der Tschoudynastie beklagt (I, 6, I). Der gleiche Ausruf begegnet dreimal in einem anderen Klagelied (I, 10, VIII). Der Sänger sehnt sich heim vom Kriege, in den ein königlicher Befehl ihn gesandt hat, zur Arbeit auf dem Acker. Wie sollen sich die Eltern sonst ernähren? Er schüttet seine Sehnsucht vor dem Himmelsgewölbe aus, das so undurchdringlich azurblau, so ferne ist[78]. In keinem dieser Fälle kann man dem „Himmel" eine gewisse religiöse Färbung absprechen. Einmal finden wir *Ti*, mit *T'ien* zusammen, in einer weniger feierlichen Anwendung.

[78] [Hier wäre wohl auch auf die stehenden Ausdrücke *hao-t'ien* und *min-t'ien* hinzuweisen, die ursprünglich „Sommerhimmel" und „Herbsthimmel" bedeuten sollen, aber im *Schi-king, Schu-king, Chou-li* usw. als „weiter", resp. „mitleidiger" Himmel aufgefaßt zu werden pflegen. Zum wenigsten die letztere Bedeutung paßt jedoch für *min-t'ien* recht wenig, da in der Mehrzahl der *Schi-king*-Stellen und in einer der beiden *Schu-king*-Stellen (*Schi-king* II, 5, I; II, 4, X, 1; III, 3, XI, 1; *Schu-king* V, 14, 2) von seinen Schrecken geredet wird. Und wenn anderseits *hao-t'ien* mehrfach (im *Schi-king*) mit Eigenschaften begabt erscheint, die auf den klaren, wolkenlosen Sommerhimmel passen (*Schi-king* III, 2, X, 8; III, 3, II, 11; III, 3, III, 1), so möchte man fast annehmen, daß die äußere Erscheinung des natürlichen Himmels, des Firmaments in den Jahreszeiten: Klarheit resp. Bewölkung, die ja auch in der Bildung der Schriftzeichen (*hao:* „Himmel" und „Sonne", *min:* „Himmel" und *wen* „Ornament" — phonetisch-ideographisch, also sozusagen „Himmel mit Wolken ornament, mit Wolken bemalter Himmel") zum Ausdruck zu kommen scheinen, auf den jeweiligen Charakter des Himmels als Gottheit übertragen sind.]

Das Gedicht gilt einer schönen, aber lasterhaften Fürstin. Reich und prächtig ist das Fasanenmuster auf ihrem Kleid. Das schwarze Haar wogt wie Wolken, zu falschem Haar erniedrigt sie sich nicht. Blendend weiß glänzt ihre hohe Stirn. Die Strophe (I, 4, III, 2) schließt mit zwei Fragen, die bis auf das letzte Wort gleich lauten:

„Wie wäre sie nicht wie eine Himmlische?[79] *(T'ien)*
Wie wäre sie nicht wie eine Göttin? *(Ti)*"

Der zweite Teil, *Siao-ya*, „die kleinen Ya", enthält in der Hauptsache Gedichte, die bei Festen, namentlich auch der Feudalfürsten, an deren eigenen kleinen Höfen oder am königlichen Hof gesungen wurden. Legge nennt sie „kleinere Lieder vom Reiche", besser vielleicht Strauß: „kleine Festlieder". Auch hier kommt *Schang-ti* selten vor, vielleicht weil die Lieder nicht für das königliche Opfer bestimmt sind. Das Wort erscheint zum ersten Mal II, 4, VIII, 4: „Groß ist *Schang-ti*, wen mag er hassen?", während die anderen Strophen „Himmel" gebrauchen. Die zweite Stelle ist II, 7, X, 1, 2: „*Schang-ti* ist sehr veränderlich"[80]. Das wird zweimal von einem Manne wiederholt, der seine Lust, bei Hofe zu dienen, mit dem Gedanken unterdrückt, wie beschwerlich das sein würde.

Um so häufiger kommt „der Himmel" vor, am häufigsten als Gottesname. „Der Himmel schützt und sichert dich" (II, 1, VI, 1). „Vom Himmel erhältst du hundertfaches (viel) Glück" (II, 1, VI, 2). „Der Himmel wiederholt jetzt die Heimsuchungen" (II, 4, VII, 2). „Der Himmel rüttelt mich" (II, 4, VIII, 7). „Ihr fürchtet den Himmel nicht" (II, 4, X, 3; II, 5, V, 3). „Was ist meine Schuld gegen den Himmel?" (II, 5, III, 1). „Als mir der Himmel das Leben gab, wo war da mein Stern?" (II, 5, III, 3). Auch Segen erhält man vom Himmel (II, 6, VI, 4). „Das Unglück des Volkes kommt nicht vom Himmel" (II, 4, IX, 7). „Man sieht den Himmel dunkel[81], [aber] wenn sein Entschluß gefaßt ist, dann gibt es niemand, den er nicht überwindet" (II, 4, VIII, 4). Hier folgt unmittelbar: „groß ist *Schang-ti*". Den „Befehl des Himmels" *(ming)* (II, 4, IX, 8; II, 5, II, 2) kennen wir schon aus dem *Schu-king*. Epitheta sind hier häufiger, als in den Annalen (*Schu-king*), was sich aus dem Unterschied von Dichtung und Prosastil natürlich erklärt. „Groß" (*hao*) heißt *T'ien* wie *Schang-ti*. „Wie kommt es, o großer Himmel, daß

[79] Legge übersetzt: „Wie ein Gast vom Himmel."

[80] [Wahrscheinlich ist hier mit *Schang-ti* der König gemeint.]

[81] *meng-meng*. Die Bedeutung ist fraglich. *Meng* bedeutet Traum [doch braucht *meng-meng* nicht notwendig damit in Zusammenhang zu stehen.]

er (der König) diesen rechtschaffenen Worten nicht glaubt?" (II, 4, X, 3). Einer, der vom Klatsch unangenehm getroffen worden ist, sendet seine Klage empor zum „fernen und weiten großen Himmel, der unser Vater und Mutter genannt wird". „Großer Himmel", klagt er, „äußerst furchtbar (warst du)!" „Großer Himmel, allzu gewaltig (warst du!") (II, 5, IV, 1). Ein anderer Klagegesang, der voll Mißvergnügen ist über den Major domus *Yin* und den König, geht noch weiter. „Unbarmherziger, großer Himmel!" „Der große Himmel, ungerecht ..." „Unbarmherziger, großer Himmel!" „Ungleich ist der große Himmel", heißt es mit jeweils wenigen Zeilen Zwischenraum (II, 4, VII). Ein Hofmann erhebt seine Klage (II, 4, X, 1): der „weite große Himmel" bringt Hungersnot und Verwüstung in das Reich; der „große Himmel, zürnend und schrecklich" (so auch II, 4, I, 1). Weiter unten folgen dann die schon angeführten Worte: „Wie kommt es, o großer Himmel, daß er diesen rechtschaffenen Worten nicht glaubt?" Rührend ist das echt-chinesische Gedicht II, 5, VIII, in dem ein Sohn bitterlich um seine Verwaisung trauert und sich über alles ausspricht, was seine Eltern für ihn getan haben: „(Eure Güte) ist wie der große, unendliche Himmel" [82].

In dem letzten Satze kann der natürliche Himmel gemeint sein. Dagegen meint die Anrede „blauer Himmel, blauer Himmel" (II, 5, VI, 5) deutlich, wie in dem ersten Teile, die Gottheit, die aufgefordert wird, sich die Hochmütigen anzuschauen. Klar kommt dagegen die natürliche Bedeutung an mehreren anderen Stellen zum Ausdruck. Der rasche Falke, der Adler und der Habicht schwingen sich bis zum Himmel empor (II, 3, IV, 3; II, 5, X, 7; vgl. auch II, 7, X, 3); „klein ist die gurrende Taube dort, doch fliegt sie hoch zum Himmel auf" (II, 5, II, 1). Die Kraniche schreien, sodaß man ihre Stimmen bis zum Himmel hört (II, 3, X, 2). Der Himmel hat die Milchstraße (II, 5, IX, 5). Sein „Netz", d. h. das Sternbild der Hyaden, „ist lang und gebogen" (II, 5, IX, 6). „Unter dem weiten Himmel" (II, 6, I, 2). „Der Himmel ist hoch, aber wir wagen nur gebeugt zu stehen. Die Erde ist fest, aber wir wagen nur vorsichtig zu gehen" (II, 4, VIII, 6). Hier wird für „Erde" nicht *Hou-T'u*, „Ihre Hoheit Erde", d. h. die Erde als Gottheit gebraucht, sondern *ti*, das die natürliche Erde bezeichnet. Aufmerksamkeit verdient es, daß einige Male der Ausdruck *Schang-t'ien*, „der hohe Himmel" oder „der Himmel droben" vorkommt; denn das macht die Gleichheit mit *Schang-ti* noch deutlicher. Das eine Mal ist der natürliche Himmel

[82] [Über das in allen diesen Stellen gebrauchte *hao*, das wohl nicht ganz zutreffend mit „groß" übersetzt ist, vgl. die Anm. 78.]

gemeint: „der Himmel in der Höhe ist voll Wolken" (II, 6, VI, 2). Das andere Mal (III, 1) nähert sich die Bedeutung dem Religiösen: „Klarer Himmel droben, der die Welt hier unten erleuchtet und lenkt." [83]

Wir betreten in dem dritten und vierten Teile feierlicheres und teilweise [in IV, 3; IV, 2, III, IV 3. B. stammen wohl erst aus dem 7. Jahrh. v. Chr.] altertümlicheres Gebiet. Die Lieder sind dazu bestimmt, in der heiligen Anwesenheit des Herrschers vorgetragen zu werden[84]. Vom religiösen Standpunkt aus nimmt die vierte Sammlung, *Sung*, eine Sonderstellung ein, da sie wirkliche Opferhymnen enthält, meistenteils solche, die den Ahnenkult begleiteten. Fünf Hymnen sind zu den Opferriten das Hauses *Schang* gedichtet, dreizehn für den Kult der *Tschou*-Dynastie und vier für die Herzöge von *Lu*. Auch in den drei ersten Teilen werden Opferriten genannt, besonders im zweiten und dritten. Eigentliche Kulthymnen enthält aber nur der vierte.

Sehen wir uns nun nach dem Vorkommen des Gottesnamens in den zwei späteren Sammlungen um, so ist *T'ien* bei weitem überwiegend. Wir wollen zuerst einen Blick auf die Anwendung dieses Namens werfen und finden zunächst eine Menge Analogien zu dem, was wir in den teilweise jüngeren [?] Liedern der beiden ersten Sammlungen beobachtet haben. Hier so wenig wie oben nehmen wir die Stellen auf, an denen der Kaiser der Sohn des Himmels heißt.

Himmel bedeutet zuweilen einfach Himmelsgewölbe. Die Milchstraße ist sein Schmuck (III, 1, IV, 4; III, 3, IV, 1). Der Habicht fliegt zum Himmel empor (III, 1, V, 3), ebenso andere Vögel (III, 2, VIII, 8). Es ist von Bergen die Rede, die bis zum Himmel reichen (III, 3, V, 1), von „dem unter dem Himmel" (= „Reich, Welt") (III, 1, VII, 5).

Aber wenn der Sänger seinen Blick zu dem großen [? *hao*; s. o.] Himmel (III, 3, IV, 7, 8; III, 3, X, 1) emporhebt, geschieht es mit Klage und Gebet, selbst wenn die Ausdrucksweise klar zeigt, daß ihm keine persönliche Gottesvorstellung vorzuschweben braucht. Wie schwierig es ist, aus dem bloßen Ausdruck ohne die Erklärung aus dem Zusammenhang den Inhalt herauszulesen, zeigt ein Klagelied (III, 3, III) wo in Strophe 7 von „dem blauen Gewölbe"

[83] [Vielleicht ist der Text im übertragenen Sinne aufzufassen. Auch könnte die Konstruktion anders sein: „Sehr hell ist der Himmel, er erleuchtet und überschaut die Erde hienieden."]

[84] [Das gleiche gilt zum Teil von den *Siao-ya* ebenfalls. Der König oder Fürst singt einen Teil davon selbst (z. B. II, 2, VII; II, 8, I u. a.). Anderseits in Teil III auch Belehnungsoden (III, 3, VII), Preisgesänge auf Lehensfürsten mit Belehnung (III, 3, V, VI), Anklagen gegen den König (III, 3, III, X, XI u. a. m.). Buch III hat dergestalt viel Ähnlichkeit mit II.]

die Rede ist. Nicht einmal das Wort *T'ien* wird angewendet, sondern *k'iung*, das Gewölbe [85]. Wir kennen schon aus dem ersten Teil (I, 6, I, 1; I, 10, VIII, 1–3; I, 11, VI, 1–3) die Anrufung des „blauen Himmels", *ts'ang T'ien*, in religiöser Bedeutung. Hier steht *k'iung-t'sang* in einem unverkennbaren Stoßseufzer an der Gottheit. Es ist nicht nur eine empfindsame Apostrophierung des „blauen Gewölbes" [eigentlich: „des gewölbten Blau's"], wie wir sie bei einer frommen Seele des 18. Jahrhunderts im Abendland finden könnten, sondern hat wirklich religiöse Bedeutung. Der Satz heißt: „Keine kräftigen (Menschen) gibt es, um an das blaue Gewölbe zu denken" *(i nien k'iung ts'ang)* [86]. „Blaues Gewölbe" bezeichnet somit die Gottheit selbst, nicht nur ihre Wohnung. Vorher war in diesem Klagelied von *T'ien* die Rede gewesen. „Klar ist der große [? *hao*; s. o.] Himmel." „Der Himmel ernährt uns nicht." „Ich bin geboren unter üblem Stern, um des Himmels schwerem Zorn zu begegnen." „Der Himmel sendet Tod und Verwirrung hernieder." So durchgreifend ist die räumliche Bezeichnung mit religiösem Inhalt erfüllt worden.

Ein paar Lieder des dritten Teiles nennen den Himmel in einer räumlichen Bedeutung, die wir bisher kaum angetroffen haben. Der Himmel ist die Wohnung der besonders Begnadeten. Möglich wäre eine solche Deutung bei der merkwürdigen Stelle in der ersten Sammlung (I, 4, III, 2), die wir oben S. 255 behandelt haben. *T'ien* sollte an der Stelle für einen Bewohner des Himmels stehen. Aber der Parallelismus mit *Ti*, Gottheit, macht es unwahrscheinlich [87]. Dagegen wird die Braut des Königs *Wen* mit einem Wesen vom Himmel verglichen — „anzusehen wie eine (jüngere) Schwester des Himmels" — in einem Gedicht (III, 1, II, 5), das den König *Wen*, seine Mutter und seine Gattin verherrlicht.

1. Das ist derselbe König, der im voraufgehenden Gedicht (III, 1, I) besungen wird, wie er im Himmel wohnt. „König *Wen* ist in der Höhe *(schang)*, o, klar (licht) ist er im Himmel." — Ein neues Zeugnis für die genaue Entsprechung von *Schang* und *T'ien*. Dasselbe Gedicht spricht von Gott mit einem greifbaren Anthropomorphismus, der scharf absticht gegen die Art des verfeinerten klassischen Geschmackes, von der Gottheit zu sprechen. „König *Wen* steigt auf und nieder zur Rechten

---

[85] In Giles Lexikon als *ch'iung* unter Nr. 2359.

[86] [Eher noch (vgl Legge): „Nicht habe ich mehr Kraft, drum denk' ich an das gewölbte Blau."]

[87] [Doch siehe oben S. 237 Anm. 51.]

und zur Linken von *Ti*." Die Stelle wird uns noch in einem späteren Zusammenhange beschäftigen.

2. In dem ersten der Opfergesänge der *Tschou*-Dynastie (IV, 1 (1), I) wird das feierliche Ritual gepriesen, das beim Opfer für König *Wen* angewandt wird. Dort ist die Rede von einer „Antwort an den Himmel"[88], was man wohl nicht mit Legge als Antwort an „ihn *(Wen)*, der im Himmel ist", aufzufassen braucht, sondern auf Gott beziehen kann[89]. König *Wen* ist nicht allein im Himmel. In dem Liede III, 1, IX, 1 redet eine Zeile, die den chinesischen Commentatoren viel Kopfzerbrechen verursacht hat, von „drei Fürsten im Himmel". Für die christliche Vorstellung ist der Ausdruck, wie Legge bemerkt, so natürlich wie möglich. Chinas Gelehrte haben ihn voller Geheimnisse gefunden. Mit den drei Fürsten sind offenbar *T'ai*, *Ki* und *Wen*, König *Wu's* Ahnen, gemeint.

Wir wenden uns nun zu dem „Himmel" als Gottesnamen und seinem Zusammenhang mit *Schang-ti* in den beiden späteren, zeitlich aber größtenteils früheren [?] Büchern. Hier wie im *Schu-king* bezeichnet *ming* nicht selten die göttliche Wirksamkeit[90]. „Groß ist die Bestallung des Himmels"[91]; „die Bestallung des Himmels ist nicht beständig" (III, 1, I, 4). Es heißt in derselben Strophe (4): „als *Schang-ti* den Befehl gab *(ming)*", und in einer früheren Strophe (1) ist die Rede von „*Ti's* Bestallung". Der Himmel bestallt (*ming*, III, 1, II, 6), „der große Himmel gab bestimmte Bestallung" ([? *hao*; s. o], IV, 1 (1), VI) und „gab Befehle" (3). „Des Himmels Bestallung war nicht müssig" (IV, 1, (3),

---

[88] [So kann *tui yüeh tsai t'ien* kaum übersetzt werden. Es heißt, je nachdem man *yüeh* auffaßt, entweder „entsprechend dem im Himmel" oder „in Entsprechung (= zum Danke) verherrlichend den im Himmel".]

[89] [Das erscheint angesichts des Wortlauts und Zusammenhanges doch fraglich.]

[90] [Der Ausdruck „Wirksamkeit" ist nicht ganz deckend. Der Himmel ist hier überall gewissermaßen als der Lehnsherr aufgefaßt, der den König durch das *ming* (das Amtsabzeichen), verbunden mit einer mündlichen Bestallung, einsetzt.]

[91] [Das Wort *ming* ist ein in seiner Mehrdeutigkeit schwer wiederzugebender Ausdruck. Es bedeutet: „Gebot, Befehl, befehlen, auftragen", aber auch die konkreten Symbole des Auftrags; dann: „Bestallung, Amt" (als das durch einen solchen Auftrag resp. ein solches Symbol Verliehene), schließlich „Bestimmung, Leben", weil dies als ein Lehen (vom Himmel) aufgefaßt wird. So wird man es in den beiden ersten Stellen („Groß ist . . .") wohl eher durch „himmelverliehenes Amt" (oder dergl.) übersetzen müssen. Ebenso deckt „*Ti's* Befehl" nicht ganz. Legge hat hier überall entsprechender „appointment" (vgl. daneben in derselben Str. 1: „das *ming* (Amt) der Tschou, die Bestallung der Tschou."]

IX). Das gleiche kann auch von *Ti* gesagt werden. „Er bestimmte (*ming* Weizen und Gerste zur allgemeinen (?) Nahrung" (IV, 1 (1), X). Die Schwalbe die den übernatürlichen Ursprung der *Schang*-Dynastie vermittelte, kam herab, weil es der Himmel gebot (*t'ien ming*) (IV, 3, III, 1). Dasselbe Gedicht erzählt, daß *Ti* den kriegerischen *T'ang* beauftragte (*ming*). In dem wichtigen Liede *Schi-king* IV, 3, IV, auf das wir unten zurückkommen werden, heißt es (Str. 4): der erste Fürst der *Schang* (oder nach anderer, weniger ansprechender Auffassung: die ersten Fürsten) „empfing die Bestallung (*ming*), die ohne Gefährde war."

„Da untersuchte (prüfte) und erwog er (sc. *Schang-ti*)" (III, 1, VII, 1). *T'ien* überwacht (überschaut) die Welt hier unten (III, 2, II, 4). Man vergleiche II, 6, III, 1 oben Seite 254 mit Anm. 74; IV, 1 (3), III; IV, 3, V, 4, wo ebenfalls von *T'ien*'s Überwachen die Rede ist. Ebenso „blickt *Schang-ti* auf dich hernieder, nicht zweifle dein Herz" (III, 1, II, 7), *Ti* beschaut die Berge (III, 1, VII, 3).

Die Wirksamkeit des Himmels richtet sich besonders auf die Stellung des Herrschers. Wie der König „Sohn des Himmels" heißt und von dem „großen [?*hao*; s. o.] Himmel" als Sohn betrachtet werden soll IV, 1 (1), VIII), so stammt der Thron, den er erbt, vom Himmel (III, 1, II, 1). Der Himmel setzt die Fürsten ein (*ming*) (IV, 3, V, 3). Wahre Könige erfahren des Himmels Gnade (III, 1, IX, 5 f.). Sie fürchten *T'ien*'s Majestät (IV, 1 (1), VII). Dem Herzog *Hsi* (*Hi*) von *Lu* wird großer Segen des Himmels prophezeit (IV, 2, IV, 8). Es kann aber auch gesagt werden, daß *Schang-ti* zum König erhebt (IV, 1 (1), IX).

T'ien ist Schöpfer, der alles Volk (III, 3, VI, 1; III, 3, I, 1) und hohe Berge (IV, I, 5) [eigentlich: „erzeugt"] geschaffen hat. Er verschaffte dem König *Wen* eine Gemahlin (III, 1, II, 4). Die Wirksamkeit des Himmels ruft, wie wir gesehen haben, sowohl Dankbarkeit wie Jammer hervor. Wir können weitere Beispiele hinzufügen. Von *T'ien* kommen immer wieder Würde, Schutz und Hilfe (III, 2, V, 1). Unordnung kommt nicht vom Himmel (III, 3, X, 3). In gleichem Sinne heißt es: „Nicht *Schang-ti* hat diese schlimme Zeit gesandt" (III, 3, I, 7). Vom Himmel wird Gedeihen verliehen (IV, 3, II). Der Himmel (d. h. sein Weg) ist offenbar (IV, I, (3), III). „Der lichte und strahlende *Schang-ti*" (IV, I, (2), I). Wenn Klagen über die Härte des Himmels zahlreicher sind, so kann das nicht weiter verwundern. Denn es ist öfter die Not, die zu Gebeten und Aussprachen drängt, als das Glück. Dem Himmel ist schwer zu trauen (III, 1, II, 1). Der Himmel sendet Unglück, er bewirkt Unruhe und Bedrückung; der Himmel ist zornig. *Schang-ti* hat

seine Handlungsweise verändert. Aber der Dichter dieses Liedes (III, 2, X) bleibt nicht bei düsterer Wehmut stehen, er deutet auch einen Weg zur Rettung an: der Himmel erleuchtet das Volk, drum wird es sich dem guten Beispiel fügen, das es ihm zu geben gilt. Und er fügt die Mahnung hinzu: Achtet den Zorn und die Wandlungen des Himmels und laßt ab vom Leichtsinn; denn der Himmel „heißt hell", „heißt morgenklar" und ist überall um euch. Der alte Dichter, der eine Reihe von Lebenserfahrungen und Lebensweisheit in dem Gedichte III, 3, II zusammengefaßt hat, weiß, daß der, den der „erhabene" *(huang)* Himmel nicht billigt, nicht bestehen kann. Denn der „große [? *hao*] Himmel" ist sehr erleuchtet. Der Himmel sendet Schwierigkeiten, aber er geht nicht irre. Der vorangehende Warnungsgesang, (angeblich) an König *Li*, stellt Betrachtungen an über den „gewaltigen *Schang-ti*", den „Herrn dort oben", der das Volk hienieden regiert. „Furchtbar ist *Schang-ti*." Der Himmel schuf alles Volk. Aber wie? „Der Himmel sandte die (diese) frech Gearteten hernieder." Somit scheint der Himmel selbst Schuld an dem Bösen zu tragen[92]. Aber dieser verständige Chinese gibt sich keinem Grübeln über die Theodicee hin, sondern läßt ein paar Strophen weiter den König *Wen* vor dem elenden Herrscher von *Yin-schang* erklären, daß es nicht der Himmel war, der sein Gesicht so hochrot gefärbt, sondern der Wein, und daß nicht *Schang-ti* das Unglück der Zeit hervorgerufen habe.

Ein düsterer Ton geht durch eine Klage (III, 3, IV, 1) über die unerträgliche Dürre in einem Gedicht, das nach der Tradition von König *Süan* oder einem hohen Beamten seiner Zeit herrührt. „Der Himmel sendet Tod und Verwirrung." „*Schang-ti* wacht nicht" mehr über sein Volk. Und doch hatte der König alles rechtschaffen geleistet. Eine äußerst gedrängte Aufzählung gibt alle Opferpflichten an: „Den oberen (Mächten, d. h. nach chinesischer Auffassung dem Himmel) habe ich (die Opfergaben) niedergelegt, den unteren (d. h. der Erde) (sie) begraben. Keine Geister *(schen)* gibt es, die nicht verehrt worden sind." Unter diese *schen* wird *Schang-ti* niemals einbegriffen[93]. — Auch wenn das

[92] [Das scheint mir der Dichter doch nicht anzunehmen. Er sagt ja vorher: der Himmel schuf alles Volk, aber ihre Bestimmung ist nicht verläßlich; alle haben guten Anfang, aber wenige haben gutes Ende (d. h. sie sind von Natur, so wie sie der Himmel erzeugt hat, gut, aber . . .) (Es ist dies eines der ältesten Zeugnisse für die auch im Confucianismus vertretene Grundanschauung von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur.)]

[93] Nach J. Legge, The Chinese Classics, III, 2, 702. [Doch kann dies höchstens für *Schu-king* V, 1, I, 6 behauptet werden. Vgl. dagegen *Schu-king* IV, 3, 4: *Schang-t'ien* als *schen-hou* „Fürst der *schen*" (freilich nicht unbestritten).]

Unglück nicht vom Himmel herrührt, so ist der Himmel doch wunderlich III, 3,, X, 3 und 5). Der Himmel sendet Untergang (III, 3, XI, 1). Er senkt sein Netz (III, 3, X, 6) mit Heimsuchungen (III, 3, XI, 2) hernieder.

Vielleicht können wir eine Verwahrung gegen eine grobe und allzusehr personifizierende Auffassung der Wirksamkeit des Himmels in folgendem Vers sehen (III, 1, I, 7): „Des hohen *(schang)* Himmels Handlungen haben nicht Schall noch Geruch".

Die Epitheta können uns kaum etwas über das hinaus lehren, was wir schon gesehen haben. Die Zusammenstellung von *Schang* und *T'ien*: *Schang-t'ien*, „der Himmel in der Höhe", „der hohe Himmel", haben wir oben schon angeführt (III, 1, I, 7). *Hao* „groß" ist ein gewöhnliches Beiwort des Himmels (III, 3, III, 11; III, 3, III, 1; III, 3, X, 7; IV, 1 (1), VI; IV, 1 (1), VIII)[93]. Das stärkere *huang*, „erhaben", kommt für den Himmel vor (III, 3, II, 4; IV, 1 (2), VII), aber auch für *Schang-ti* (III, 1, VII, 1). Man vergleiche *tang-tang* (Radical 140) „gewaltig" für *Schang-ti* (III, 3, I, 1). Der vollständige Titel *Huang T'ien Schang-ti* wird dreimal in der berühmten Klage über die Trockenheit (III, 3, IV, 3, 5 und 6) wiederholt, wie wir oben schon mitgeteilt haben.

Das Angeführte bietet, mit Ausnahme einiger Fälle, auf die gleich zurückzukommen sein wird, kaum einen Anhalt dafür, die Gottesnamen im Gebrauch oder im Empfinden zu trennen. *T'ien* ist viel häufiger und wird es immer mehr. Aber mitten in einem Lied, das sich an *T'ien* wendet, kommt der stärker persönliche Name vor (auch III, 1, I, 6: „*Schang-ti* gesellt zu werden"). Ein so auf die Persönlichkeit der Gottheit berechneter Akt wie das Opfer gilt *T'ien* (IV, 1 (1), VII) ebensowohl wie *Schang-ti*. König *Wen's* Dienst oder Pflichterfüllung, die er, nach III, 1, II, 3, „leuchtend gegen *Schang-ti*" beobachtete, bezeichnet nicht Opfer, sondern Dienst (*schi*, Giles: *shih*) im allgemeinen.

Doch dürfte unsre Ausbeute nicht so hoffnungslos mager bleiben. Die einförmige Sammlung der Gottesnamen im *Schi-king* war nötig, um uns gewisse eigentümliche Anwendungen zum Bewußtsein zu bringen, die sich in der Menge verbergen, aber bei näherem Zusehen von den übrigen abstechen. Wir haben unsre Aufmerksamkeit schon König *Wen* zugewandt, der im Himmel zur Rechten und Linken der Gottheit auf- und niedersteigt (III, 1, I). Das ist das erste Mal, wo wir die Gottheit in dieser Literatur wirklich vor uns sehen. Sonst verschwimmt jede Vorstellung, oder der Gesichtskreis wird von dem Himmelsgewölbe beherrscht, an das Klage und Dank sich richten. Hier kommen wir

[93] [Doch s. S. 251 Anm. 78.]

nicht ohne eine konkrete Gottesvorstellung aus. Und es ist kein Zufall, daß die Gottheit *Ti*, „Herr" heißt, nicht *T'ien*. Die späteren chinesischen Gelehrten haben sich von dieser handgreiflichen Gottheit denn auch bedrückt gefühlt. *Tschu Hi* schreibt nach Legge (Chinese Classics IV, 2, 458f.): „Wenn es heißt, daß König *Wen* zur Rechten und zur Linken Gottes emporsteigt, so ist es gewiß ein Irrtum zu meinen, der Ausdruck schließe den Sinn in sich, daß König *Wen* wirklich zur Rechten und zur Linken Gottes emporsteigt, und daß es sich wirklich um Gott handelt, wie er in dem sogenannten Gottesbild in der Welt dargestellt wird. Aber da sich die Weisen auf diese Weise ausgedrückt haben, so ist dies Prinzip da" [95].

Bemerkenswert für unsern Zusammenhang ist das große Gedicht (III, I, 7), das den Aufstieg der *Tschou*-Dynastie zur Macht schildert.

„Groß *(huang)* ist *Schang-ti*,
er überwacht (die Welt) hienieden in Strenge."

Die Regierung der zwei vorangegangenen Dynastien gewann nicht seinen Beifall. „*Schang-ti* haßte" (?), er wollte nichts mehr von ihnen wissen, sondern wandte gnädig seine Blicke nach Westen und gab hier dem *T'ai-wang* (kein anderer kann gemeint sein) eine Wohnstatt. Die zweite Strophe berichtet, wie die Barbaren flüchtend die Wege füllten, „als *Ti* den Fürsten von leuchtender Tüchtigkeit (nach *Tschou*) umgesiedelt hatte. Der Himmel gab ihm eine Genossin (in seiner Gemahlin *T'ai-kiang*), und seine Bestallung *(ming)* wurde fest. Die dritte Strophe beginnt mit dem Namen Gottes. „*Ti* prüfte die Berge", wo der Wald gelichtet und Wege ausgehauen waren. „*Ti* gründete das Reich", das dann in Ruhe und Ordnung von *T'ai-wang's* jüngstem Sohne *Ki* [96] regiert wurde." Die vierte Strophe erzählt, wie des letzteren „Herz von *Ti* mit Urteilskraft begabt wurde" [97] und preist seine leuch-

[95] Legge erklärt, daß er niemals recht verstanden habe, was damit gemeint sei. Laufer a. a. O. S. 142ff. hat, wie oben S. 234f. angeführt ist, das Vorkommen von Götterbildern im alten China nachgewiesen, oder besser gesagt, von Gottessymbolen, da Himmel, Erde und drei Himmelsgegenden durch Jade- oder Marmorzylinder (die Erde), oder durch Platten von runder oder sonstiger geometrischer Form bezeichnet werden. Nur der Westen wird in Gestalt eines lebenden Wesens, eines Tigers, dargestellt. Die Bilder von *Schang-ti*, eine würdige, sitzende männliche Gestalt mit Bart und zackiger Amtsmütze, gehören einer späteren Zeit zu.

[96] *Ki* (oder *Wang Ki*) war der Vater *Wen's*, der der Vater *Wu's* wurde. *Kiang Yüan*, die Mutter des auf übernatürliche Weise geborenen *Hou Tsih*, war angeblich mit einem mythischen „Kaiser" vermählt.

[97] [Vgl. die Definition des Ausdrucks im *Tso-chuan* (Chinese Class. V, 725),

tende Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit. Hier ist dann der Dichter zu dem eigentlichen Helden des Gedichtes, König *Wen*, *Ki's* Sohn, vorgedrungen, der „*Ti's* Segnungen empfing." In den folgenden Strophen fünf und sieben kommt das Unerhörte vor, das, seit Chinas Klassiker in Europa bekannt sind, als ein Unikum in ihnen bezeichnet wird[98], Gott, *Ti*, spricht zu *Wen*. Es ist offenbar, daß nicht biblischer und christlicher Sprachgebrauch die Verwunderung hierüber erweckt haben kann. Sondern sie kommt von den späteren chinesischen Gelehrten selbst, denen diese Verse viel zu schaffen gemacht haben. Daß Gott redet, ist für sie eine Unwahrscheinlichkeit. Und sie deuten die Stelle lediglich als Zeugnis dafür, daß *Wen's* Auftreten „mit dem Willen des Himmels in Übereinstimmung" war[99].

Ti sprach zu König *Wen* also:
„Sei nicht so wie die Wankelmütigen,
sei nicht so wie die Begehrlichen"
Großartig erreicht' er vor andern die steile Höhe (der Tugend).

Wen ordnete alles unter dem Himmel. Er blieb nach Strophe sechs still in seiner Hauptstadt, während die Heere gegen den Feind zogen. Die südliche Seite von *Ki* wählte er sich zur Residenz. Es folgt Strophe sieben:

wo die Strophe übrigens mit der abweichenden Lesart *Wen-wang* statt *Wang Ki* zitiert wird.]

[98] [Nicht ganz mit Recht; denn eine Parallele findet sich bei dem ja zu diesen Klassikern gehörigen *Meng-tze*, der (I, 2, III, 7) für *Schu-king* V, 1 (1), 7 die – vielleicht gar bessere und ursprünglichere? – Lesung hat: „Der Himmel schuf ihm ... (dem Volke) Fürsten, schuf ihm Meister, nur sprach er *(wei yüeh)*: 'mögen sie *Schang-ti* helfen!'" Und wenn man die übrige alte Literatur heranzieht, dann erhöht sich die Zahl der einschlägigen Fälle nicht unbeträchtlich. So heißt es in dem zwar apokryphen, aber großenteils (und gerade auch in dem betr. Kapitel) noch vorklassischen und das *Schu-king* ergänzenden *Tschou-schu*: „*Hou-Tsih*, beachtend (?) *Schang-ti's* Worte" (5 [43], 1[b]), „*Schang-ti* sprach: ‚Man muß ihn (*Schou* von *Schang*) schlagen'" (5 [43], 2[a]), und, wie oben S. 237, Anm. 51 schon angeführt; „*Schang-ti* befahl ... mit den Worten" (5 [43], 2[b]); die beiden letzten Stellen auf *Wa-wang* bezüglich); ferner im *Kuoh-yü* (8, 7[a]): „Gott gebeut (dir) und spricht", und endlich im *Sung Yüh's Tschao-hun*, ein Zwiegespräch zwischen Gott und der Zauberin einleitend: „Gott verkündete der Zauberin *Yang* und sprach" (*Ts'u-tz'e* 7, 1[b]; s. Erkes, Das Zurückrufen der Seele (*Chao-hun*) usw., Leipzig 1914, S. 13). – In älterer Zeit scheinen die Chinesen übrigens nichts Auffälliges in dieser Vorstellung des *Schi-king* gefunden zu haben; wenigstens wird die Strophe öfters und unbefangen zitiert: s. *Moh Tih* 7 (26), 9[b], 17[b] (V. 1–6); *Tschung-yung* XXXIII, 6 (V. 2, 3); *Tso-chuan*, Chin. Class. V, 562 und *Sün-tze* 1, 19[a] (V. 5, 6).]

[99] Siehe Legge, Kommentar.

Ti sprach zu König *Wen*:
„Ich schätze (deine) lichte Tugend;
sie ist nicht großtönend und gefärbt,
nicht übermäßig und veränderlich.
Unbewußt
folgest du *Ti's* Gesetz."

Ti sprach zu König *Wen*:
„Triff deine Maßnahmen gegen der Feinde Land
im Verein mit deinen Brüdern
Mach deine Sturmleitern bereit,
deine Türme und Sturmböcke
um die Mauern von *Ts'ung* anzugreifen."

Die letzte Strophe interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht. Überblicken wir das Gedicht, so muß der zehnmal wiederholte persönliche Gottesname unsere Aufmerksamkeit erregen. Zweimal wird *Schang-ti* und achtmal *Ti* gebraucht, neben dem „Himmel", der daneben einmal in gleichem Sinne, einmal als das Himmelsgewölbe vorkommt. Gottes Fürsorge für die *Tschou*-Dynastie und deren großen Begründer *Wen* ist offenbar so warm und persönlich, daß sie den mehr persönlichen Gottesnamen bedingt. „Der Himmel" genügte offenbar nicht. Es ist kein Zufall, daß *Ti* alle drei Mal als Subjekt steht, wo die Gottheit einzig in diesem Gedicht redend dargestellt wird.

Etwas Ähnliches, wenn auch in geringerem Grade gilt von König *Wen's* Nachfolger, König *Wu*, der „das Ziel des Himmels ausführte" (IV, 2, IV, 2). Er stürzte endlich die Dynastie *Schang*. Von ihm heißt es: „*Schang-ti* blickt auf dich nieder", ein Ausdruck für die besondere Gnade Gottes. Der Ausdruck kommt nur zweimal vor, einmal in dieser Ode (IV, 2, II), die uns noch besonders beschäftigen muß, und dann in dem Liede III, 1, II (Str. 7), worin mit *Wu-wang* seine Eltern und Großeltern gefeiert werden. Beide Male gilt er demselben König *Wu*, ein Beispiel zugleich für die strenge Formelhaftigkeit in Chinas klassischen Urkunden. Der ungewöhnlich starke und persönliche Ausdruck für Gottes Wohlgefallen gilt König *Wu* und keinem andern.

Eine durch den persönlichen Gottesnamen ausgezeichnete Ausnahmestellung kommt vor allem auch der Stammutter des Hauses *Tschou*, *Kiang Yüan*, und dem von ihr auf übernatürliche Weise zur Welt gebrachten *Hou-Tsih* zu. Der Konservatismus ist hierbei stärker gewesen als der vornehme Geschmack, der die chinesischen Klassiker auszeichnet. Voltaire war nicht der erste, der an dem übernatürlichen

Ursprung des chinesischen Kaiserhauses Anstoß nahm. Diese Sagen[100] mit der Gottesvorstellung, die sie voraussetzen, sind wie eine seltsame Barbarei in einer verfeinerten Umgebung stehen geblieben. Die chinesischen Commentatoren geben sich alle Mühe, das Anstößige wegzudeuten. Der Vorschlag, *Ti* durch „Kaiser", als Bezeichnung ihres angeblichen Gemahls, zu erklären, nicht durch „Gott", hat keinen Anklang gefunden. Von diesem für eine primitive Vorstellung keineswegs auffallenden Wunder erzählt ein Lied der zweiten Dekade des dritten Buches (III, 2, I), als Einleitung zu *Hou-Tsih's* ebenso wunderbarem Leben, wie die Tiere das ausgesetzte Kind beschützten, wie sich der frühreife Knabe als Gärtner und Landmann betätigte, und wie der Erwachsene den Grund rodete, Getreide säte und Opfer einrichtete. Von seiner Geburt wird berichtet:

„Die zuerst unser Volk gebar,
Das war *Kiang Yüan.*
Wie geschah es, daß sie das Volk gebar?
Sie vermochte Rauchopfer und Opfer darzubringen,
Auf daß sie vernichte (ihre) Kindlosigkeit.
Sie trat in *Ti's* Zehenspur[101].
Und erschauderte, (dort) wo es weit war, wo sie stand,
Sie empfing, sie lebte einsam;
Sie gebar, sie nährte:
Das war *Hou Tsih.*"
— — — — — — —
Schang-ti war mit ihr zufrieden,
Und empfing gerne den Wohlgeruch des Opfers."

Ebenso persönlich zeigt sich die Gottheit gegenüber *Kiang Yüan* in einem Gedicht der vierten Sammlung (IV, 2, IV), das zu Ehren eines ihrer Nachkommen, des Herzog *Hi* von *Lu*, verfaßt ist. Dort heißt es, daß: „*Schang-ti* sie stützte", sodaß sie, als die Zeit erfüllt war, *Hou Tsih* gebären konnte, ohne Verletzung. Gab *Wen's* Stellung zur Rechten und Linken *Ti's* den Commentatoren schon Anlaß zu Sorgen, so muß die Spur von *Ti's* Fuß noch viel gröber anthropomorphisch wirken.

Nicht geringer kann die Unaufmerksamkeit gewesen sein, die die kritischen Sammler begangen haben, als sie *Hou Tsih*, die Frucht von *Kiang Yüan's* Eintreten in *Ti's* Fußspur, die ferne Höhe gewinnen ließen, in der sonst der „Herr in der Höhe" oder der „Himmel" thront. Aber hier lag das Opferritual zu Grunde. In demselben Liede, dessen

[100] [Vgl. auch die totemistische Stammsage der *Schang: Schi-king* IV, 3, III. S. u. S. 77/78.]

[101] [So nach der Definition und Verseinteilung des Wörterbuches *Erh-ya* (3, 15b).]

Anfang wir eben zitiert haben, wird die Andacht gepriesen, mit der ein Nachkomme des *Tschou*-Geschlechtes die Opfer vollzog. Es wird berichtet (IV, 2, IV, 3), wie er die roten, reinen Opfertiere opferte, dem:

„Huang huang Hou Ti
Huang tsu Hou-Tsih“

„Dem großen, großen Herrscher *Ti*,
Dem großen Stammvater Herrscher *Tsih*.“

In diesen Zeilen fällt uns die Tatsache auf, daß sie mit ganz denselben Bezeichnungen zwei Größen des Kultus, die Gottheit und den Stammvater nebeneinanderstellen. Beide sind *huang*, „erhaben“, beide *hou*, „Herrscher“. Eine wirkliche Höflichkeit gegenüber dem Ursprung der *Tschou*-Dynastie, wenn man bedenkt, wie genau sonst die Verehrung Gottes von jedem andern Kult getrennt wird. Gleichzeitig ein Überrest einer früheren, noch nicht geläuterten Vorstellung[102], und die Wiedergabe einer volkstümlichen Auffassung, die die Größen des Kultes nicht so genau schied. Der Sachverhalt wird in dem kurzen Lobgesang auf *Hou-Tsih* begründet, der die erste Dekade des ersten Teiles von Buch IV abschließt: „Vollkommener *Hou-Tsih*, du vermochtest dich dem Himmel dort zu gesellen, (denn) du gabst die Körnernahrung unserm Volke“ usw.[103]. Legge erklärt den Vergleich mit dem Himmel aus *Hou-Tsih* vollkommener Tüchtigkeit. Eher könnte man dazu kommen, an ihre Gemeinsamkeit im Grenzopfer zu denken. Das vorige Gedicht weist in diese Richtung. Vielleicht dürfen wir hier kein allzu großes Gewicht auf den Umstand legen, daß die Gottheit neben *Tsih* als *Ti* erscheint, mit dem stärker persönlich gefärbten Namen. Denn in jenem kurzen Gedichte zu Ehren *Hou-Tsih's* steht *T'ien* als der, mit dem *Hou-Tsih* verbunden wird.

Eine Dynastie war nicht geringer als die andere. Die von der *Tschou*-Dynastie gestürzte *Schang*-Dynastie schrieb sich ebenfalls göttlichen Ursprung zu. Spätere chinesische Kaiserfamilien sind diesem Beispiel gefolgt[104]. Von der Stammutter der *Schang*-Dynastie wird in Werken des 3. Jahrh. v. Chr. erzählt, daß sie beim Baden eine Schwalbe erblickte, die ein Ei fallen ließ. Sie aß es, wurde schwanger und gebar

[102] [In der Tat ist *Hou-Tsih* (wörtlich: „Fürst Hirse“) nach neueren Untersuchungen ursprünglich anscheinend eine totemistische Gottheit und sein Kult älter als derjenige *Schang-ti's*: Vgl. Quistorp, Männergesellschaft u. Altersklassen im alten China. Berlin 1915, S. 24/25.]

[103] Folke übersetzt: „Ausgezeichneter *Hou-Tsih*, du kannst dem Himmel gleichgestellt werden“.

[104] Siehe unten Kap. IX S. 351.

den Begründer der *Schang*-Dynastie. Wir brauchen, nach den chinesischen Erklärern, die Legende nicht zu glauben; die Hauptsache ist, daß die Geburt auf einer besonderen Maßnahme des Himmels beruhte. Der Gelehrte *Mao* hat eine kühnere Apologetik. Die Königin folgte ihrem Gemahl, um zu opfern und zu beten. Es war zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche, wo sich die Schwalben einfinden. Deshalb wird die Schwalbe in der Erzählung genannt. In zweien von den Opferhymnen der *Schang*-Dynastie im dritten Teil des vierten Buches wird auf diese Legende angespielt: in IV, 3, III: „Der Himmel gebot *(ming)* dem dunklen Vogel (der Schwalbe) niederzusteigen und (den Ahn der) *Schang* zu erzeugen", wo es dann weiter heißt: „Vor alters beauftragte *(ming) Ti* den kriegerischen *T'ang*", und mit indirekter Beziehung auf die übernatürliche Geburt in dem nächsten Hymnus (IV, 3, IV): „*Ti* setzte ein den Sohn *(tze)*[105]." Die beiden *Ti*, neben *T'ien*, zeigen in ihrer Weise die verschiedene Betätigung, die der Gottheit hier bei dem Ursprung des Geschlechts zugewiesen wird.

Fassen wir unsere Eindrücke zusammen, so ergibt sich *Schang-ti* und *Ti* unverkennbar als ein persönlicher, für die klassische Bildung bis zu einem gewissen Grade fremdartiger, allzu handgreiflicher Gottesname, der nach und nach außer Gebrauch kommt, soweit nicht ehrwürdige Traditionen und die kanonischen Texte ihn am Leben erhalten. Er bezeichnet ein mehr persönliches Verhältnis. An einer Stelle nur findet er reichlich Anwendung. Das ist in den Erzählungen vom Ursprung der *Tschou*-Dynastie, die zur Zeit des Entstehens der klassischen Urkunden regierte.

T'ien, der Himmel, hat ein mehr unpersönliches, aber keineswegs pantheistisches Gepräge. Eher könnte man von einem gewissen Deismus reden. Man fühlt über sich eine Allmacht in der Höhe; aber der verfeinerte Geschmack scheut sich vor einer persönlichen Auffassung. Man sieht das blaue Gewölbe ragen; das ist für das religiöse Empfinden genug. Daneben gewinnt der Name Himmel einen Beiklang von Gesetz, fester Ordnung.

Wir werden sehen, wie die letztgenannte Bedeutung besonders im *Yih-king* hervortritt. *Yih-king*, „das Buch der Verwandlungen", das seit *K'ung-fu-tse* das höchste Ansehen unter den kanonischen Büchern genießt, besteht aus einem Text, der die 64 Hexagramme erklärt, und

[105] [Nämlich jener Stammutter. Zugleich vielleicht eine Anspielung auf den Clannamen dieses Fürstenhauses: *Tze* „Sohn".]

einer Reihe von Anhängen. Die letzteren werden von der einheimischen Tradition gewöhnlich *K'ung-fu-tse* zugeschrieben. Innere Zeugnisse, sowie der Ausdruck: „der Meister sagte", schließen jedoch den Gedanken an seine Verfasserschaft wohl durchweg aus.

Im Text des Werkes findet sich der Himmel sechs Mal. In fünf Fällen ist die örtlich-natürliche Bedeutung klar: „der fliegende Drache ist im Himmel" = in der Höhe (I, 1, 5); die „Straße des Himmels" = die Milchstraße (I, 26, 6); „zuerst steigt er zum Himmel auf, darnach geht er in die Erde hinein" (II, 36, 6); „niederfallen vom Himmel" [106] (II, 44, 5); „der Klang steigt zum Himmel empor" (II, 61, 6). An der sechsten Stelle ist der Sinn halb religiös; es ist die Rede von „Hilfe vom Himmel" (I, 14, 6). Doch sind wir nicht gezwungen, an eine Gottheit zu denken. Der Ausdruck kann als Bezeichnung für die günstigen Einflüsse gedeutet werden, die vom Himmel ausgehn, das Prinzip für die Naturphilosophie, welche dem *Yih-king* zu Grunde liegen soll. In den Zusätzen wird diese Stelle: „Hilfe vom Himmel", jeweils mehrmals wiederholt (App. II, 1, 14, 6; III, 1, 75) und vom göttlichen Beistand gebraucht. Im App. II, 1, 7, 2 (*T'ien-tsch'ung* „des Himmels Gnade") legt der Zusammenhang nach Legge's Ansicht den Sinn nahe, welchen *T'ien-wang* oft in *K'ung-fu-tse*'s Chronik hat: „der vom Himmel eingesetzte König". Eine entsprechende Deutung liegt nahe bei *T'ien-wei*, „des Himmels Thron" (App. I, 1, 5, 2). Wir haben den Ausdruck im *Schi-king* III, 1, II, 1 auf den rechtmäßigen Erben des „himmlischen Thrones" angewendet gefunden, d. h. der vom Himmel bestellten Herrschaft im Reiche. „Des Himmels Thron" würde eine genaue Entsprechung in *Ti-wei* „Gottes Thron" haben (App. I, 1, 10, 3) in dem Sinne der von Gott eingerichteten Kaiserwürde. Aber die Sache verwirrt sich bei einem Vergleich mit einer altertümlichen Stelle im *Schu-king* (II, 1, 3), wo *Ti-wei* in der Bedeutung „des Kaisers Thron" steht [107], da *Ti* dort überall für den Kaiser gebraucht wird. Der Titel *Ti* wird für die Herrscher vor der *Hia*-Dynastie ge-

[106] [Oder: „(so gibt es) ein Niederfallen von seiten (d. h. auf Veranlassung) des Himmels"? Jedenfalls ist es fraglich, ob „Himmel" hier nicht im religiösen Sinne zu nehmen ist.]

[107] [Auch hier, wie *Schu* I, 12, wo *Ti-wei* zuerst erscheint, könnte es doch vielleicht ebenfalls den „gottverliehenen Thron" bedeuten, denn *Schu* I, 12, wo der „Kaiser", wie hier, vom Throne als dem von ihm Innegehabten spricht. nennt er ihn einfach *wei* „Thron" oder *tschun wei* „meinen Thron"; *Ti-wei* ist anscheinend auch in seinem Munde ein fürstlicher Ausdruck. Auch *T'ien-wei* von *Schu* IV, 5 (3), 2 darf vielleicht – neben anderen noch – dafür angezogen werden.

braucht. Von der *Hia*-Dynastie an bis zur *Tschou*-Dynastie einschließlich, drei Dynastien lang, ist *wang* „König" im Gebrauch. Seit der *Ts'in*-Dynastie (von 226 v. Chr.) sagt man *huang-ti*, „erhabener Herr" oder „Majestät".

In den Zusätzen ist das Wort Himmel sehr häufig. Es kommt nach Tsai's Rechnung ca. 120 mal vor. Es liegt im Wesen des *Yih-king*, daß dem natürlichen Himmel darin Interesse zu Teil wird. Oft werden Himmel und Erde (in der üblichen Form *t'ien-ti*) nebeneinander genannt. Der Himmel wie die Erde und die Menschen hat sein Gesetz, seinen „Weg" (*tao*), seine Art (App. I, 1, 15; 19, 3), der sich in der regelmäßigen Folge der Jahreszeiten offenbart. Sie beruhen auf *T'ien-tschi* (Genitivzeichen) *schen-tao*, „des Himmels göttlichem (eigentl. geistigem, daher unsichtbarem) Weg". (App. I, 1, 20, 3).

Auch Opfer für das höchste Wesen werden im *Yih-king* genannt. Bezeichnend ist, daß in diesem Zusammenhang nicht der Name *T'ien*, sondern der alte persönliche Name gebraucht wird. Eine Stelle gehört dem ursprünglichen Text an, II, 42, 2, die Erklärung des Hexagrammes *Yih*; „Opfert der König dem *Ti*, so ist es günstig." In den späteren, den Appendices zugehörigen Stellen heißt es: „Die alten Könige schufen ihre Musik und ehrten die Tüchtigkeit, feierlich brachten sie sie *Schang-ti* dar, indem sie (ihm) Ahnherrn und Vater gesellten" (II, 1, 16); „die weisen Männer kochten" – so zivilisiert war man damals schon – „um *Schang-ti* zu opfern" (I, 2, 50, 1); „die alten Könige opferten dem *Ti* (II, 2, 59). Eigentümlicherweise heißt es *Ti*, nicht *T'ien*, in der sonderbaren Zusammenfassung der göttlichen Wirksamkeit in verschiedenen Zeichensymbolen (App. V, 5, 8): *Ti* kommt hervor in *Tschen*, er schafft Ordnung in *Sun*" usw. Hier werden die Himmelsrichtungen und Jahreszeiten als Ausdrücke für die göttliche Ordnung betrachtet.

Aber im allgemeinen gibt uns das *Yih-king* das Recht, die Eigenart und verschiedene Verwendung der beiden Gottesnamen, bei gleichzeitig feststehender Identität der bezeichneten Begriffe wiederzuerkennen.

Diese Beobachtung wird durch das *Li-ki*, das „Buch von den Riten" bestätigt, den getreuesten Spiegel chinesischen Geistes[108]. Wenn irgendwo, so müßten wir hier eine genaue und charakteristische Anwendung des Gottesnamens erwarten. Ich begnüge mich damit, ihn aus den ersten zehn Büchern zu erläutern. Die Scheidung ist so deutlich wie

[108] [Allerdings vielleicht erst in (und seit) der *Han*-Zeit, wo es aus altem und neuerem Material kompiliert ist.]

möglich. Ist Gott der Empfänger von Opfern, so heißt er *Ti* oder *Schang-ti*, sonst *T'ien*. In dem Namen „Himmel" liegt zugleich die Vorstellung von einem Ursprung und von einem Gesetz, das in der natürlichen und in der sittlichen Welt herrscht. Wir haben vorher schon (S. 266) mit dem Opfer zu tun gehabt, das im Weichbild der Stadt dargebracht wird, das danach selber „Weichbild" heißt und durch das Gott und *Hou-Tsih*, der Begründer der *Tschou*-Dynastie, geehrt werden[109]. Im *Li-ki* (IX, II, 6 ff.) werden Motive und Regeln für dieses Opfer gegeben. Zeigt sich etwas Ungünstiges bei dem für *Ti* bestimmten Opferstiere, so wird er für *Hou-Tsih* gebraucht. Hier, wo von dem Opfertier gehandelt wird, ist der persönliche Gottesname zweimal angewandt. Ebenso in dem Satze: „Dies ist es, warum er (*Hou-Tsih*) *Schang-ti* (bei diesem Opfer) gesellt ward." Aber in seiner unmittelbar vorangehenden Begründung wird der Ausdruck „Himmel" gebraucht. Denn es handelt sich hier um den Ursprung. „Alles leitet seinen Ursprung vom Himmel her; aber der Mensch leitet seinen Ursprung von seinem Stammvater her." Das ist in diesem Falle *Hou-Tsih*. Und das Weichbildopfer dient dazu, „den Weg des Himmels klarzumachen"; denn es handelt sich um die Gesetzmäßigkeit des Daseins. Ebenso bezeichnend ist die Stelle VIII, 2, 12: „Gemäß dem Himmel (d. h. seiner Erhabenheit) dienten (*schi*) sie dem Himmel und gemäß der (Niederkeit der) Erde dienten sie der Erde (*ti*)[110]; nutzend die berühmten Berge ließen sie den (Bericht über den) rechten Wandel zum Himmel emporsteigen und nutzten die glückbringende Stätte (der Hauptstadt), um Gott (*Ti*) im Weichbild zu opfern" usw. *Li-ki* VIII, 2, 12.

An „Gott" werden die Opfer gerichtet. "Wenn sich der Sohn des Himmels anschickte auszuziehen, so brachte er *Schang-ti* das *Li*-Opfer dar" (III, 2, 17 und 21)[111]. Er „erfleht ein fruchtbares Jahr von *Schang-ti*", und pflügt dann das „Feld Gottes" (IV, 1, 1, 13; vgl. IV, 3, 3, 7) [s. auch S. 398]. Das große Sommeropfer um Regen ist Gott bestimmt (IV, 2, 2, 8). Im letzten Herbstmonat sind die Opfertiere für das große Opfer für Gott in Ordnung (IV, 3, 3, 11), denn nur bei solchen „wird *Schang-ti* das

[109] *Kiao* „Weichbild" (eigentl. „Grenze, Grenzmark"), s. S. 226, Anm. 10.

[110] S. die Anm. 66 auf S. 242. [Indessen kommt *ti* für die Erde als Gegenstand des Kultes im *Tschou-li* (5, 14[a] = Biot, *Le Tschou-li* I, 434) vor.] Das „*Ti*", das „Herr, Herrscher" bedeutet und in *Schang-ti* vorkommt, ist ein ganz anderes Wort als *ti* = Erde.

[111] [Anspielung auf *Schu-king* V, 1 (1), 10? Mehrere andere Stellen dieses überhaupt stark kompilierten *Li-ki*-Buches sind wörtlich aus diesem Werk übernommen.]

Opfer wohl annehmen" (IV, 3, 2, 9). Zu den Opfergaben für „den erhabenen Himmel, den höchsten Herrn", *huang T'ien Schang-ti*, und die Gottheiten des Landes und des Gebietes haben alle im Reich je nach der Würde beizusteuern (IV, 4, 3, 16). Man dient *Schang-ti* (VIII, 2, 7) sowie „den Manen und *Schang-ti*" (VII, 1, 9); die alten Könige opferten Gott im Weichbild (VII, 4, 2). „Das Opfer für Gott im Weichbild ist der Ehrfurcht Höchstes" (VIII, 2, 18). Selbst *K'ung-fu-tse* wird das Wort *Ti* in den Mund gelegt (VIII, 2, 20), wenn von Opfern für Gott die Rede ist, obgleich er sonst nur vom „Himmel" zu reden pflegt.

Wie wir sehen, tritt der persönliche Name nur in Verbindung mit dem Opferdienst auf. Doch gibt es eine Ausnahme. König *Wu* erzählt einen Traum, den er hatte: „Gott (*Ti*) gab mir neun *ling*" ([Zähne; Rebus für] „Jahre", VI, 1, 2). Ist es ein Zufall, daß der gefeierte Gründer der *Tschou*-Dynastie, der Vertraute Gottes, so spricht?

Es lohnt sich, zum Vergleich die *T'ien*-Stellen durchzugehen. „O Himmel, ich bin ohne Schuld" (II, 1, 2, 12). „Der Himmel hat den Alten (*K'ung-fu-tse*) nicht am Leben gelassen", sondern den Herzog zu seiner Verzweiflung der Stütze des Meisters beraubt (II, 1, 3, 44). „Der Himmel hat seit langer Zeit keinen Regen gesandt" (wörtl. „nicht geregnet" II, 2, 3, 29). Man liest von „Grausamkeit gegen die Geschöpfe des Himmels" [112] (III, 2, 23), „Volk des Himmels" (III, 5, 13) [s. auch S. 398], „Ordnung des Himmels" (III, 4, 12), „Heimsuchung" (IV, 1, 1, 22; IV, 2, 3, 11), „Segen" (VII, 1, 10). Weiterhin finden wir den Begriff „Weg des Himmels" (VII, 1, 4; VII, 4, 6), „Autorität vom (oder im) Himmel" (VII, 4, 4) [s. auch S. 398].

Eine Ausnahme von der Regel, daß nur *Ti* oder *Schang-ti* mit dem Opfer verbunden werden, scheint im IX, 2, 2 und der Parallelstelle XXI, 1, 18 vorzuliegen, wo von der Danksagung an den Himmel die Rede ist: „Beim Weichbildopfer . . . dankte (eigentlich: vergalt) man feierlich dem Himmel". [Indessen möchte sich aus dem unmittelbar daran-geknüpften Zusatz: „und machte dabei die Sonne zum Wirt (zur Hauptperson, *tschu*) und gesellte ihr den Mond" ergeben, daß es sich hier nicht eigentlich an ein Himmels-, sondern um ein uraltes Sonnenopfer handelt].

So sieht bei näherer Betrachtung Chinas eigentümlicher „Urmonotheismus" in seinen offiziell anerkannten klassischen Texten aus.

[112] [Vgl. *Schu-king* V, 3, 6.]

Kapitel 7.

Das indische Brahman und die iranische „Herrlichkeit".

1. Das Brahman.

Wenn wir zur zweiten der drei großen Zivilisationen unseres Planeten übergehen, finden wir als charakteristischen Ausdruck der indischen Religion den Terminus *Brahman* vor. Das *Bráhman* ist „zum Schlagworte für die gesamte indische Welt geworden" [1]. Dieses wichtigste Wort der indischen Religionsgeschichte bedeutet als Neutrum im *Rig-Veda* in der Regel: Lied, Opferspruch, Gebetsformel, zauberkräftiger Gesang und auch die Zunft, die Magie und Religion pflegt. Der *Brahmán,* im Maskulinum, ist derjenige, der das *Bráhman* besitzt und darüber verfügt, der Medizinmann, der Schamane, Eigentümer der magisch-religiösen Macht, Kenner der heiligen Formeln und Lieder. Wir erinnern uns aus Kapitel III, daß die geheimnisvolle Macht, die *Mana, Joia, Hasina, Orenda, Wakanda* und anders heißt, ganz besonders den Magier oder Schamanen kennzeichnet und der magisch-religiösen Formel ihre Wirkung verleiht. Das *Orenda* wird von den Irokesen in direkte Beziehung zu Gesang, singendem Hersagen der wirksamen Formeln gesetzt [2]. *Orenda* war in der älteren Sprache das einzige Wort für Lied. Dem lateinischen carmen, Zauberlied, Gesang, entstammen das französische charme und dadurch das englische charm — beides Ausdrücke für magische, zauberhafte Mittel und Wirkungen. Die Übereinstimmung mit *Bráhman* ist auffallend. Zunächst tritt das Wort *Bráhman* in der ältesten zugänglichen Literatur als eines der vedischen Worte für „Gesang" auf [3]. Es unterliegt meines Erachtens keinem Zweifel, daß das indische *Bráhman* der von uns behandelten Gruppe von Mana-Ausdrücken angehört und ursprünglich das Geheimnisvolle, Unfaßbare bezeichnete, das sich vor allem in seinen Wirkungen

[1] A. Ludwig, Rigveda III. S. 296 f.

[2] Siehe oben S. 56 f.

[3] Vgl. A. Hillebrandt, Ritual-Literatur in Bühlers Grundriß, S. 13.

in der magisch-religiösen Praxis offenbarte und dessen Entdeckung eigentlich diese Praxis hervorrief. Unendlich häufig wird vom *Bráhman* die Verbalwurzel *kṛ*, „machen", gebraucht. Auch hierin verrät sich die Verwandtschaft mit den Ausdrücken primitiver Sprachen für Kraftwirkung, um die Anwendung magisch-religiöser Kraft und Zauberei auszudrücken.

Wie gesagt bedeutet das *Bráhman* öfters Götterlied, Opferlied. Dem *Varuṇa* wird „das hohe und tiefe *Bráhman*" gesungen[4], auch an andere Gottheiten wird es gerichtet[5].

Aber häufig liegt im Zusammenhange unverkennbar, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, daß dem *Bráhman*, dem Liede, eine besondere Kraft innewohnt. Zunächst kann es im Rigveda scheinen, als ob das Lied diese Wirkungskraft erhielte durch den Beistand der Götter, der durch die Kraft des Gebetes erfleht und gnädig verliehen worden ist. Die *Maruts* werden gebeten, das *Bráhman* durch die dem Sänger verliehenen Gaben „schwellend zu machen wie das Euter der Kuh"[6]. *Agni*, der Feuergott, möge bei dem *Bráhman*, bei den Gesängen, mithelfen[7]; er möge durch das *Bráhman* den Opfernden Himmel und Erde verschaffen[8].

Aber die ältere Anschauung blickt durch die später hinzugetretene Hülle des Polytheismus hindurch. Dem Liede selbst wohnt übermenschliche Kraft inne. Es, das *Bráhman*, ist im Interesse des Schamanen und seiner Sippe und durch seine eigene Anstrengung zustande gekommen[9]. Obwohl dem Gotte, *Agni*, dargebracht, trägt das *Bráhman* in sich selbst, unabhängig vom Gotte, die Kraft vor Alter zu schützen und tüchtige Nachkommenschaft zu erzeugen[10]. Anstatt der Gottheit etwas zu verdanken, verleiht vielmehr das Bráhman-Lied der Gottheit Zuwachs und Kräfte[11]. Für die Schöpfung stärkt sich *Rohita* mit dem *Bráhman* und dem *Payas* (Getränke)[12]. Das Bráhman-Lied kann selbst gegen die Gottheit ausgespielt werden. Durch Tüchtigkeit im *Bráhman*, im Formelhersagen, rettet der Medizinmann einen Menschen vor Varuṇas Zorn[13]. Die Bráhman-Lieder besitzen Kraft zu lösen[14]. Unmittelbar wirkt das *Bráhman* ohne jegliche Beziehung auf eine Gottheit. Diese altertümliche, neben der polytheistischen Opfer-

[4] R. V. V. 85, 1. [5] Z. B. VII, 36, 1; X, 13, 1.
[6] R. V. II, 34, 6. Anders Max Müller in S. B. E. XXXII, S. 303.
[7] R. V. III, 13, 6. [8] R. V. II, 2, 7. [9] R. V. I, 165, 11.
[10] R. V. III, 8, 2. [11] R. V. I, 31, 18. [12] Atharva-Veda XIII, 1, 9.
[13] Atharva-Veda I, 10, 11. [14] R. V. V, 2, 6.

religion fortlebende Auffassung kann besonders aus dem *Atharva-Veda* belegt werden. Eine Frau richtet unter den erforderlichen magischen Kunstgriffen ein *Bráhman*, eine Zauberformel, gegen ihre Rivalin[15]. Durch das *Bráhman*, den Spruch, kann Aussatz entfernt werden[16], usw. Durch das *Bráhman* schwillt die Kraft an[17].

Diese Verbindung zwischen religiös-magischer Kraft und Lied ist so innig, daß es bisweilen fraglich sein kann, ob man das Wort mit „Macht" oder mit „Opferhymnus", „Spruch" übersetzen soll. So heißt es z. B., daß ein Amulett, dessen Wirkungen gepriesen werden, „mit *Bráhman*" an der betreffenden Person befestigt werden soll[18]. Bedeutet das, daß man gleichzeitig die zugehörige Formel rezitieren soll oder daß man genügende oder die innewohnende Zauberkraft zufügen oder anwenden soll? Vermutlich das erstere. Besonders macht sich dieser Zweifel geltend in solchen Fällen, in denen die geheimnisvolle Kraft mit *Tapas*, „Hitze", d. h. dem asketischen Eifer, wodurch übermenschliche Fähigkeit erzielt wird, und mit dem somit erreichten Zustand verbunden wird. Die besten Beispiele bietet der *Atharva-Veda*, der neben dem offiziellen Kult die uralten Anschauungen des Volksglaubens aufbewahrt hat. Unter den Kräften, die die Erde tragen, werden das *Rita*, das *Tapas*, das *Bráhman* und das Opfer genannt[19]. Der Erdboden ist durch das *Bráhman* gewachsen[20]. Im *Atharva-Veda* XI, 5 wird der Schöpfer als ein *Brahmatschārin*, ein Schamanenadept, vorgestellt, welcher alles durch das *Bráhman* mit dem zugehörigen *Tapas* hervorgebracht hat. Als Kundiger übt er das *Bráhman* aus, sein *Tapas* ist eine schützende Kraft[21]. Alle Geschöpfe werden durch das dem *Brahmatschārin* innewohnende *Bráhman* erhalten[22]. Ein Brahmanpriester ist vom *Bráhman* erfüllt[23].

Noch in einer Zeit und in Kreisen, wo das *Bráhman* zum All-Einen der idealistischen Metaphysik geworden war, schimmert noch die alte Bedeutung durch und zeigt somit, daß die Entwicklung und Bedeutungsgeschichte des Wortes folgerichtig gewesen ist. Das *Bráhman* bildet die Machtsubstanz, kraft derer die Götter bestehen und wirken können. Der personifizierte Atem, *Prāna*, der über Allem herrscht, ist stark durch das *Bráhman*[24]. Der *Kāla*, die Zeit, erobert die Welten

[15] A. V. I, 14, 4. [16] A. V. I, 23, 4. [17] A. V. XIII, 1, 33.
[18] A. V. X, 6, 30. [19] A. V. XII, 1, 1. [20] A. V. XII, 1, 29.
[21] A. V XI, 5, 10. [22] A. V. XI, 5, 22.
[23] *Aitareya-Āraṇyaka* III, 2, 3, 6. Hier ist doch wahrscheinlich mit *Brahman* das heilige Wissen, der *Veda*, gemeint. [24] A. V. XI, 4, 24.

durch das *Bráhman*[25]. Es bildet das Wesen des Gottes *Rudra*[26]. *Viṣṇu* ist vom *Bráhman* erfüllt[27]. Die Götter haben am *Bráhman* Teil[28]. Der Schöpfer, *Prajāpati*, verschaffte sich die nötige Kraft mittels des *Bráhman*[29]. Alle zum Opfer gehörenden Personen und Gegenstände sind selbstverständlich vom *Bráhman* erfüllt. Das Opfer ist das *Bráhman*[30], ebenso das *Palāśa*-Holz, das für das Opferfeuer und für andere heilige Zwecke gebraucht wird[31], z. B. um den Altar zu fegen usw. In der *Bhagavad-gītā* lesen wir[32], daß die Wesen aus der Nahrung entstehen, die Nahrung aus dem Regen, der Regen aus dem Opfer, das Opfer kommt vom *karman* = „Handlung", d. h. von den Opferriten, diese „Handlung" geht in seiner Ordnung aus dem *Bráhman* hervor, das aus dem *Akṣara*, dem Unvergänglichen, Unteilbaren kommt. Der Grundcharakter des *Bráhman* als religiös-magischer Kraft tritt selbst in den *Vedānta-sūtra* zu Tage, indem es als allmächtig, machtbegabt, als Zauberer usw. bezeichnet wird[33].

Unter den sieben Bedeutungen des *Bráhman*, die Haug[34] aus *Sāyana*'s Kommentaren gesammelt hat, kommt auch *mantra*, das magisch-religiös wirksame Lied vor. Leider ist die von ihm mitgeteilte Bedeutung „groß" aus dem Veda kaum zu belegen[35]. Sonst würde die Geschichte des Wortes auch darin den anderen Mana-Worten[36] entsprechen. Die übrigen von *Sāyana* gegebenen Bedeutungen sind: 1. Nahrung, Nahrungsopfer; 2. das Lied des Sāma-Sängers, 3. in gebührender Weise verrichtete Zeremonien, 4. die Opfergabe im Verein mit dem Opferspruche, und 5. die Rezitation des Hotṛ-Priesters[37].

Über die sprachliche Verwandtschaft des *Bráhman* und über die Wurzelbedeutung, die dem *Bráhman* und verwandten Worten zugrunde liegt, bestehen verschiedene Meinungen und Vermutungen. Gewöhnlich hat man es mit einer Wurzel in Verbindung gebracht, die „hoch", „er-

---

[25] A. V. XIX, 54, 5. [26] *Maitrāyana-Brāhmaṇa-Upan.* 6, 26.
[27] *Anugītā* 28, 16 (S. B. E. VIII, S. 347). [28] A. V. X, 7, 38.
[29] *Sat. Brahm.* III, 9, 1, 11. [30] *Sat. Brahm.* III, 1, 4, 15.
[31] *Sat. Brahm.* I, 3, 3, 19; V, 2, 4, 18; VI, 6, 3, 7; XII, 7, 2, 15.
[32] 3, 14f. [33] S. B. E. XXXIV, S. XXV, S. 354–56; 362.
[34] „Das Wort Brahman", in Sitz. Ber. der k. bayer. Akad. der Wissenschaften. Phil. Philol. 1868. S. 80ff.
[35] In dem einzigen von Sāyana angeführten Beispiel R. V. 6, 23, 1 scheint das Wort vielmehr Substantiv zu sein. [36] Vgl. oben S. 54.
[37] Vgl. A. Hillebrandts Artikel in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics, die beste mir bekannte Orientierung über den Gegenstand.

haben", „groß" bedeuten soll. Nach M. Haug[38] stammt *bráhman* von der Wurzel *bṛh* in dem Sinne von „wachsen". Er baut darauf folgenden Stammbaum der Bedeutungen: 1. Gewächs, Sproß (vgl. das *baresman* = Reisigbündel der Avestasprache); 2. Wachstum, Gedeihen; 3. Mittel zum Gedeihen und Wachstum, wie Opfergaben, heilige Lieder, Gesänge und Sprüche; 4. Triebkraft der ganzen Natur, höchstes Wesen. H. Osthoff[39] nimmt einen etymologischen Zusammenhang mit altirisch *bricht*, „Zaubern", „Zauberspruch" an; nach ihm besteht vielleicht auch eine Wurzelverwandtschaft mit dem altisl. und altnorw. Worte *brag-r (masc.)*, das in der Edda „Dichtung", „Dichtkunst", in späterem Isländisch oder vornehmlich „Melodie" oder „Metrum" bedeutet. Die ursprüngliche Bedeutung wäre „Formel", „feste Weise des Ausdruckes", mit lateinisch *forma*, *formula* verwandt.

Was den ursprünglichen Sinn des Wortes *Bráhman* selbst betrifft, so haben die Untersuchungen von Haug die ältere, anachronistische Erklärung des Wortes mit „Andacht, geistige Übung, Erhebung des Gemüts" usw., als sowohl dem Veda wie dem modernen Hindutum fremd schon längst abgetan[40]. Er will vielmehr *Brahman* mit Gedeihen wiedergeben[41]. Als Maskulinum bedeute das Wort: einer, der Wachstum in sich trägt. Seitdem sind Geldner[42], Oldenberg, Osthoff und Hillebrandt von der alten idealisierenden und modernisierenden Auslegung immer ferner und immer bestimmter auf die Grundbedeutung: magische Kraft gekommen. Geldner[43] hob hervor, daß *Bráhman* mit Vorliebe als Objekt neben den Verbum *kṛ* oder *takš* erscheint. Diese häufige Verbindung mit „machen" ist, wie wir schon bemerkt haben, für den Sprachgebrauch des Zaubers auch in anderen Sprachen charakteristisch und zwar in dem Grade, daß ein Verbum mit der Grundbedeutung „tun" einfach in der Bedeutung „zaubern" angewendet werden kann ohne Hinzufügung des Wortes Zauberei oder magische Kunst. Osthoff stellte in seiner gründlichen Untersuchung die ganze Frage unter den Gesichtspunkt der magischen Praxis und ihrer Ausdrucksweise. In einer Besprechung von V. Henrys Übersetzung und Kommentar der Bücher X—XII des *Atharva-Veda* nahm H. Olden-

[38] Brahma und die Brahmanen. München 1871. S. 5f.

[39] Allerhand Zauber etymologisch beleuchtet. Bezzenbergers Beiträge, XXIV, S. 117ff., 131.

[40] „Das Wort Brahma". Sitzungsber. der k. bayer. Akademie der Wiss. Philos.-philol. Klasse, 1888. S. 80ff.

[41] Ibid. S. 100. [42] Vedische Studien. II, S. 146. [43] l. c. S. 153.

berg die Frage von der Grundbedeutung des Wortes *Brâhman* auf[44]. Es muß ausdrücklich hinzugefügt werden, daß keinerlei Ausblicke auf das analoge, religionsgeschichtliche Material bei den primitiven Völkerschaften Oldenbergs Resultat beeinflußt haben. Die Auffassung rührt offenbar aus der bloßen Analyse der Texte her, was ihren Wert erhöht. „Nach den vergleichsweise einfachen und klaren Äußerungen" des *Rig-Veda* glaubt er, daß man „zu einer Auffassung des *Brâhman* gelangen wird, die ich — schreibt er — vorläufig, vorbehaltlich genauerer Präzisierungen, welche vielleicht bei späterer Gelegenheit hinzugefügt werden mögen – etwa folgendermaßen formulieren möchte: Das *Brahman* ist das Fluidum oder die Potenz geistlich-zauberhafter Macht, samt ihrer Verkörperung einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen und dergleichen Riten, andererseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen. Unzweifelhaft nehmen unter den Wesenheiten, die in der vedischen Zaubertheologie irgendwie als verwandt mit jenem Fluidum oder als zu ihm in Beziehung stehend betrachtet werden, auch Sonne, Hitze u. dgl. eine hervorragende Stelle ein. Aber es ist etwas anderes, dem Veda die Vorstellung zuzuschreiben, daß die Kraft des Zauberers oder Priesters, der Sonne mystisch verwandt, von ihr genährt und geschützt ist".

Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß Mana und die analogen primitiven Vorstellungen nicht besser definiert werden können. Hillebrandt[45] hebt hervor, daß nach den ältesten Texten das *Brâhman* nicht überall vorkommt, sondern gewissen Menschen als religiöses Vorrecht eigentümlich ist. In mehreren Fällen mag das Wort die Hymnen und religiösen Lieder selbst bezeichnen; aber Hillebrandt findet es unmöglich, in jedem einzelnen Verse zu bestimmen, ob die magische Kraft gemeint ist oder ihre Trägerin und Ursprung nämlich die heilige Formel. Wie wir sehen, scheint die Erkenntnis durchzudringen, daß *Brâhman* eine geheimnisvolle, besonders im Schamanen und im heiligen, wirksamen Spruche vorhandene Macht bezeichnete — eine genaue Parallele zu der Grundvorstellung aller primitiven Religion und Magie.

Aber in Indien blieb die Furcht vor der „Macht" und ihre Verwertung zum Nutzen oder Schaden nicht im Banne einer primitiven Kultur stecken. Der arischen Frömmigkeit und Spekulation in Indien war es vorbehalten, dem primitiven Worte für die unpersönliche ge-

[44] In W. Streitberg, Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, 1897 (VIII) S. 40.

[45] E. R. E. II, S. 797.

heimnisvolle Kraft im Dasein zu seiner vollen Entfaltung und Verwirklichung zu verhelfen. Nur dort hat die „Macht" der primitiven religiösen und magischen Praxis ihre ganzen Möglichkeiten entwickeln können. Ohne die indische Entwicklung würden wir kaum ahnen können, wie groß diese Möglichkeiten waren. Die ältere Deutung des *Bráhman* als Andacht, Erhebung usw. bot große Schwierigkeiten[46], wenn man die weitere Geschichte des Wortes mit dieser vermeintlichen Urbedeutung vereinigen wollte; die jetzt sich durchsetzende Erklärung dagegen einen klaren und in sich geschlossenen Zusammenhang. – Ein neues, schwerwiegendes Zeugnis für die Folgerichtigkeit in der religiösen Entwicklung Indiens.

Drei Hauptperioden hat das *Bráhman* in Indien durchlebt. Die erste liegt eigentlich vor unsren jetzigen Texten in einer Zeit, als die großen Götter noch nicht vorhanden waren und der Medizinmann sich noch nicht zum Opferpriester entwickelt hatte. Aber gewiß ist, daß das *Bráhman* schon damals den Mittelpunkt des sakralen Systems, nämlich die gefährliche und wertvolle Kraftsubstanz, über die der Schamane, der „Machtmann", der Brahmane, verfügte. Im *Atharva-Veda* tritt diese Grundbedeutung noch am deutlichsten zu Tage; aber auch in zahlreichen Texten des *Rig-Veda* und der *Brahmaṇas* ist sie allein im Stande über die Anwendung des Wortes Licht zu verbreiten.

Die zweite Periode fällt mit der vedischen Opferreligion zusammen: Nachdem die Vielgötterei in reicher kultischer und mythologischer Entwicklung vorlag, hat doch das *Bráhman* seine Macht behalten oder vielmehr in der polytheistischen Opferreligion wieder gewonnen, indem die Fähigkeit, die Götter nicht nur herbeizurufen, sondern auch gewissermaßen sie hervorzurufen, dem Opfer und dem Opferspruch beigelegt wurde. Noch in der Spätzeit eines entwickelten Polytheismus wurde die Formel, das Opferlied, das heilige Wort mächtiger als die Götter selbst. Aber dieses *Bráhman* war Monopol des *Brahmán*. Durch seine Kenntnis der Formel mit den zugehörigen Riten hatte der Kundige, der *Brahmán*, alle Macht und alle Mächte im Himmel und auf der Erde in seiner Hand – eine absonderliche Vollendung der naiven Machtvollkommenheit des primitiven Medizinmannes. Er selbst wird nun wieder „Gott" genannt[47] und tritt dadurch nach der Regierung der großen Götter wieder in die göttliche Würde ein, die er vordem als Schamane gehabt hatte. Durch das in ihm vorhandene *Bráhman* ist

[46] Vgl. z. B. A. Ludwig, Rigveda III, S. 297f.

[47] Z. B. A. V. XII, 3, 38.

der *Brahmán* Haupt dieses Weltalls und aller Götter, welche dieses Weltall ausmachen[48]. Nichts beweist deutlicher — und widerwärtiger — zu welcher absoluten Gültigkeit das Machtwort des Brahmankundigen selbst jenseits von Gut und Böse in der indischen Religion gelangt ist, als der Umstand, daß die schwarze Magie, die wie anderwärts mit Strafen bedroht und als schwere Sünde betrachtet wurde, nach *Manus* Gesetzbuche und andern Texten zu den Vorrechten des Brahmanen gehörte. Er behielt sich vor, die „Macht" auch für persönliche Rache zu brauchen. Ein *Brahmán* darf seine Feinde durch seine eigene Macht strafen, nämlich durch die gemurmelte Formel und durch Opfer. Denn seine Macht ist größer als die Macht des Königs. Die Waffe des Kriegers ist die Stärke seines Armes. Die *Vaiśya* und *Śūdra* können ihr Eigentum anwenden. Aber die Waffen des *Brahmán* wurden die heiligen, gesprochenen Texte[49]. Hier ist das schon bei den Primitiven herrschende Grundgesetz der religiösen Gesellschaft, daß die wertvolle Kraft nicht im Dienste des persönlichen Hasses zum Schaden von Mitgliedern desselben Gemeinwesens gebraucht werden darf, zugunsten der allmächtigen Willkür des Kundigen, des Machtbegabten, durchbrochen worden.

Unvergleichlich höhere Geschicke waren dem *Bráhman* vorbehalten, da tiefere Seelen unter den Priestern und Laien in Indien früher als in irgend einer anderen Kultur die naive Weltbejahung einbüßten und hinter dem Schein und Elend der Welt das allein Ewige suchten. Der primitive Respekt vor allem, was einen nachhaltigen Eindruck macht oder geheimnisvolles Wirken verrät, hatte sich in der vedischen Kultur um das Opfer und den Opferpriester mit seinem Gesang konzentriert. Jetzt unterlag die Vorstellung vom Übermenschlichen einer Gedankenentwicklung, die von der Opferspekulation ausging, und die gleichzeitig eine spekulative Zusammenfassung und Vertiefung bedeutet. Das *Bráhman* wurde zum unpersönlichen Einen, das sich hinter dem trügerischen Bild erhob, das uns das Dasein von Vielheit und Zweiheit, von dem Unterschied von Subjekt und Objekt und der Individualität bietet. Das *Bráhman* verband sich in dieser Eigenschaft mit dem *Ātman*, der Seele, dem Selbst. Das Hauptwort des primitiven Managlaubens wurde auf diese Weise auch das Losungswort der Upanischaden und des idealistischen Monismus.

Hier befinden wir uns auf den Höhen der religiösen Spekulation,

---

[48] Sat. Brahm. III, 9, 1, 14. [49] Mānava Dharmaśāstra XI, 31 ff.

in der dünnen Luft der akosmischen Mystik. Wenn der große Pfadfinder des indischen Geistes, vielleicht der beherrschende Geist unter den großen Gestalten in den Upanischaden, *Yājnavalkya*, das *Bráhman* oder den *Ātman* als Ursprung und Ziel alles Daseins[50] schildert, in das ein jeder selig aufgeht, der noch heutzutage weiß: ich bin *Bráhman*[51], wenn er seiner Gattin die Nichtigkeit von allem ergreifend darlegt, was nicht *Bráhman-Ātman* ist[52], wenn er dem *Uschasta* das von allem Irdischen befreiende Bewußtsein vom immanenten *Bráhman*[53], oder dem *Gargi* das Unvergängliche[54] schildert, wenn er, obschon zum Schweigen entschlossen[55], doch in unsterblichen Worten dem Videhakönig *Janaka* die kühle, selige Gleichgültigkeit[56] dessen preist, dessen Welt *Bráhman* ist[57], der im *Bráhman* aufgeht[58], denn „wahrlich, das große, ungeborene Selbst altert nicht, welkt nicht, ist unsterblich, ohne Furcht, ist *Bráhman*; ohne Furcht fürwahr ist *Bráhman*, und der *Brahmán* ohne Furcht wird der, wer solches weiß"[59], wenn wir solche Äußerungen einer freien, weltfremden Sehnsucht lesen, so scheint der primitive Begriff der gefährlichen und wertvollen Macht unendlich fern zu sein. Und doch besteht ein unverkennbarer Zusammenhang nicht nur — mehr oder weniger zufällig — in dem Worte, sondern in der Sache selbst. Besonders wie die Brahmanlehre später im klassischen *Vedānta* ausgebildet wurde, stellt sie sich als der Endpunkt einer gradlinigen Entwicklung aus der unpersönlich gefaßten Macht dar, welche jetzt zur eigentlichen und einzigen Wirklichkeit geworden ist.

„Ein Heiliges, Ewiges, Übermächtiges, Überweltliches und doch auch Innerweltliches. Es war dasselbe Heilige, Mächtige, das sich in allen Opfern, in allen magisch-kultischen, Menschen und Götter zwingenden Opferbräuchen wirksam zeigte, — die Macht, die dich im Gebet, in Opferspruch und Lied, im schamanenhaft wirkenden Priester offenbarte. Sie nannten es *Bráhman*. Es war der Inbegriff aller Gebets- und Priesterheiligkeit, als regierendes Weltprinzip gedacht. Und wie alles Lebendige eine Seele hat, ein *Ātman*, so war dies die Seele der ganzen Welt, der höchste *Ātman*. *Bráhman* und *Ātman* war Eins, das Heilige, die Weltseele, das höchste Prinzip alles Seins, das Absolute, und doch auch in jedes Menschen Brust lebendig, eins mit

---

[50] Bṛihad-Aranyaka Upanischad I, 4, 6, 10.
[51] I, 4, 10. [52] II, 4, 5ff. [53] III, 15, 1, cfr. III, 7, 1.
[54] III, 8, 8. [55] IV, 3, 1. [56] IV, 3, 22. [57] IV, 3, 32f.
[58] IV, 4, 6. [59] IV, 4, 25.

unserer eigenen Seele.[60]" Bekanntlich tritt *Bráhman* auch als göttliches Wesen (Maskul.), als Person auf. Analogien dazu lassen sich in der Entwicklung des Manabegriffs auch sonst nachweisen. Es ist nicht das erste Mal, daß wir das „Übernatürliche" bald als Bezeichnung für machterfüllte Gegenstände und Wesen oder einfach für eine Art Kraftstoff, bald als ein persönliches, himmlisches Ursprungswesen kennen lernen. Es ist interessant zu beobachten, daß dieser *Bráhman* die Rolle eines Schöpfers spielt und in dieser Eigenschaft neben *Viṣṇu* und *Śiwa* gestellt wird. Aber das Charakteristische für Indien ist das Neutrum, das *Bráhman*. Aber eigentlich vervollkommnet sich in diesem echt-indischen Pantheismus der unpersönliche Zug, der schon auf dem primitiven Stadium in der Vorstellung vom Mana, vom Brahman, von der „Macht" lag. Nur daß nirgends in der Religionsgeschichte das primitive „*Mana-Bráhman*" zu einer solchen Geltung und Entwicklung kam. Durch Kombination und Abstraktion konnte schon bei den sog. Naturvölkern, z. B. in Westafrika, das Auffallende, Nicht-leichtzunehmende, Machtentwickelnde zu einer Art Kraftsubstanz oder Lebenselektrizität werden. In Indien behielten solche Anfänge im klassischen Denken den Sieg über die personifizierten Gestalten des Glaubens. Das *Bráhman* ist Weltprinzip geworden. Es gibt in der Religionsgeschichte nur drei Strömungen, die mit einigem wissenschaftlichen Rechte Weltreligionen genannt werden können, nämlich neben dem biblischen Offenbarungsglauben, von dem der Islam eine eigentümliche Abzweigung ist, die zwei weltgeschichtlichen, auf arischem Gebiet entstandenen Bewegungen der akosmischen Erlösung, die indisch-buddhistische und die orphisch-platonische, die in der christlichen Mystik und im Sufismus fortgesetzt wurden. Innerhalb dieser arischen Mystik hat das Unendlichkeitsgefühl keinen bezeichnenderen und weiter reichenden Ausdruck für das Geheimnis des Daseins und der Erlösung gefunden, als dieses uralte indische Wort für die primitive Machtsubstanz, die den heiligen Menschen, Tieren, Dingen, innewohnt.

2. Die „Macht" im Avesta.

Der Kultus der Toten erhielt im alten Iran seinen Charakter aus der Anschauung und Terminologie der Mazda-Religion. Welche Toten wurden verehrt? Sie heißen in den Texten „die *Fravaschis* der

[60] Leopold von Schroeder, Die Vollendung der arischen Mysteriums in Bayreuth, 1911, S. 16.

Frommen“[61] oder „die Geister der Heiligen“. Aber „fromm“ oder „heilig“ bedingt in diesem Zusammenhang keine Auswahl, sondern jeder, der der Religion und dem Volke zugehört hat, ist ausdrücklich mit einbegriffen. In der späteren Sprache, dem Pehlewī, wurde der Ausdruck zu einer Art kollektiven Gottheit im Singular, *Artā-fravasch*. Erhielten die Toten einen Kultus, so geschah es aus dem lebendigen Bewußtsein von ihrem Nutzen und ihrer Gefährlichkeit. Der lange Hymnus, der ihnen im Aveſta gewidmet ist, weiß viel von der Wirksamkeit der *Aschaonãm fravaschayō* zu erzählen. Am kürzesten und nachdrücklichsten kann das Geheimnis ihrer Macht mit dem Worte *Hvarenah*, „Macht“ oder „Herrlichkeit“ ausgedrückt werden. Der Herr beginnt seinen Lobgesang damit, vor Zarathuschtra dem Propheten, in gehäuften, fast synonymen Worten, die Macht der Geister zu preisen: Durch ihre Macht und Herrlichkeit rinnen die fließenden Wasser aus Quellen, die nicht versiegen. Durch ihre Macht und Herrlichkeit sprießen aus der Erde Pflanzen auf an Quellen, die nicht versiegen. Durch ihre Macht und Herrlichkeit blasen Winde in die Wolken an Quellen, die nicht versiegen. Durch ihre Macht und Herrlichkeit empfangen die Weibchen die Frucht, durch ihre Macht und Herrlichkeit gebären sie, mit Leichtigkeit gebärend. Durch ihre Macht und Herrlichkeit empfangen sie, durch ihre Macht und Herrlichkeit wird ein Mann geboren, ein Reiner, der in der Versammlung sein Wort ertönen läßt, der um Rat gefragt wird, der aus dem Redestreit hervorgeht als Überwinder des unterlegenen *Gaotema*. Durch ihre Macht und Herrlichkeit kann die Sonne ihre Wege gehen, durch ihre Macht und Herrlichkeit kann der Mond seine Wege gehen, durch ihre Macht und Herrlichkeit können die Sterne ihre Wege gehen.

Denn ohne *Hvarenah* wäre er selbst und die Schöpfung ratlos (Yascht 13, 9. 11. 14 – 16).

Wir bekommen so einen überwältigenden Eindruck von dem, was die „Macht“ – *Raya* –, und die „Herrlichkeit“ – *Hvarenah* – in den Geistern vermögen. Man opfert ihnen, um „die von Mazda geschaffene Herrlichkeit“ zu erlangen. Denn sie verleihen dem Opfernden „gute Herrlichkeit“ (Yascht 13, 134, 41, 24). In dem Segen über das Haus und Heim des Frommen werden sie eingeladen, mit ihren vielfachen Gaben dorthin zu kommen, „um die Macht und die Herrlichkeit zu fördern“ (Yasna 60, 4). Das *Hvarenah* ist es, das man begehrt.

---

[61] Siehe N. Söderblom, Les Fravashis. Paris 1899.

Die *Fravaschis* ſind ſeine Vermittler. Ohne dieſe Vermittlung ruft der gleiche Wunſch Macht und Glück direkt ins Haus. Das Gute, auf dem die Wohlfahrt der Menſchen beruht, kann in viele inhaltsſchwere Worte beſonders gelegt werden. „Möge in dieſem Hauſe Heiligkeit, Kraft[62] und Gedeihen, Herrlichkeit und Glück wohnen". Aber ebenſo viel liegt in *Hvarenah* allein. „Möge in dieſem Hauſe die glückbringende Herrlichkeit nicht fehlen" (Yasna 60, 2, 7).

Ebenſo wie bei den Geiſtern der Toten, ſo beſteht auch bei den Göttern der Kern ihres Weſens in ihrer Macht und Herrlichkeit. „Der Sieger", *Verethraghna* (Yascht 14, 3), rühmt ſich, „in der Herrlichkeit *(Hvarenah)* der Herrlichſte" zu ſein, oder wenn wir uns unſerer Machtterminologie bedienen: „in der Macht der am meiſten mit Macht erfüllte", ein vielſagendes Epitheton, das beſtimmten Menſchen, Göttern, Sternbildern zukommt, die ebenfalls göttlich ſind, ſowie der Landſchaft Seiſtan, die vom Hilmand (im Aveſta *Haētumant*) durchfloſſen iſt, das Stammland des Kavi-Geſchlechtes. *Verethraghna* „beſaß die von Mazda geſchaffene Herrlichkeit, Glück und Kraft (Yascht 14, 2), ebenſo die holde, ſchöne Göttin *Aschi*, „gutes Wohlergehen". Sie kann, was ſie will, kraft des ihr innewohnenden *Hvarenah* (Yascht 17, 15), und verleiht „gutes *Hvarenah*" dem, den ſie begleitet (Yascht 17, 6). Beſonders geprieſen für ihre „Macht" und „Herrlichkeit" (Yascht 5, 89) iſt die Flußgöttin, „die ſtarke, unbefleckte *Ardvi*". Man braucht nicht lange in den heiligen Urkunden der eifrigen Zarathuſchtragläubigen zu leſen, um zu merken, was das Waſſer für den Landbau in ihrem bald ausgedörrten, bald vor Kälte erſtarrten Lande bedeutete. Das Waſſer iſt denn auch voll von dem geheimnisvollen, ſegenſpendenden Machtſtoff, der „Herrlichkeit", dem *Hvarenah* (Yascht 8, 34). Das Waſſer gibt „Macht" und „Herrlichkeit" (Yasna 68, 11, 21, Acc. Plur.). „O Waſſer, verleihe deine Herrlichkeit dem, der dir opfert (Yascht 24, 8). Aus dem *Vouru-kascha*, dem Weltmeer, ſteigen die Waſſer auf durch „das von Mazda geſchaffene *Hvarenah*" (Yascht 13, 65). Wie wir ſehen werden, ruht die iraniſche „Herrlichkeit", der Kraftſtoff, der Stärke und Glück des iraniſchen Volkes bildet, in dem Weltmeer in den Zwiſchenzeiten, ſolange die Herrlichkeit nicht in einem rechtmäßig eingeſetzten Herrſcher lebt. *Franrasyan*, Firduſi's *Afrāsyāb*, bat vergebens um das im Weltmeer ruhende *Hvarenah* (Yascht 5, 42). Die „Macht" im Waſſer iſt ſtreng genommen dieſelbe, wie die im Volk und den

[62] *Ascha* und *Khschathra*.

Königen. Aber *Ardvi*, die Göttin, hat in sich „ebensoviel *Hvarenah* wie alle Wasser zusammen, die auf dieser Erde fließen" (Yascht 5, 96). In ihr ist die „Herrlichkeit" konzentriert. Die Krieger bitten sie um „die Überlegenheit, die die „Herrlichkeit" verleiht" (Yascht 5, 86, wörtlich: „um die Überlegenheit des *Hvarenah*").

Auch der alte volkstümliche indo-iranische *Mithra*, der sich nicht ohne Widerstand in das System der Mazda-Priester zwängen ließ, beruht auf der „Herrlichkeit". Genau wird im Mihir-Yascht (10, 67) beschrieben, wie der leuchtende Gott in seinem Wagen fährt, „begleitet von der mazdageschaffenen Herrlichkeit und dem mazdageschaffenen Sieg". Hier, wie an einigen schon angeführten Stellen, tritt das *Hvarenah* fast personifiziert auf. Aber die Personifikation ist verschwommen. In demselben Hymnus an Mithra wird er weiterhin selbst „siegend mit *Hvarenah* ausgestattet" (Vers 141, Instrum.) genannt; der Ausdruck kann, nach analogen Stellen im Avesta zu urteilen, wo „versehen, verbunden mit" (*hatschimno*) vorkommt, ebensowohl bedeuten „begleitet von der Herrlichkeit", wie „ausgestattet mit Herrlichkeit". Wie eine Gottheit neben anderen tritt die „Herrlichkeit" wirklich in Begleitung von Mithra und dem Feuer auf (Yascht 10, 127), in Begleitung des Wassergottes *Apãm Napät* und des Windes (Yascht 8, 34), des allweisen Herren selbst und anderer Götter (Yascht 12, 4; 10, 127; 24, 40 und öfter). Aber damit ist ihr neutrales Dasein als eine Substanz und Kraft in den Wesen nicht zu Ende. Kann man zweifelhaft sein bei der eben angeführten Stelle aus dem Mithra-Hymnus (Yascht 10, 141), wo Mithra als Sieger und vereint mit dem *Hvarenah* verehrt wird, so lassen einige andere Verse keinen Raum für Zweifel an dem unpersönlichen Wesen der „Herrlichkeit". Mithra verleiht nicht „Herrlichkeit oder Lohn" irgend einem unter „Mithras Widersachern". Da Mithra auch, und zwar ursprünglich, die rechtlichen Vereinbarungen verkörpert, kann man auch übersetzen: „unter denen, die das Recht brechen" (Yascht 10, 62). Er wartet eifrig auf Opfer und fragt: „Wem soll ich Macht und Herrlichkeit geben?" (V. 108).

Zarathuschtras eigentümliche Gottheiten, die „unsterblichen Heiligen", *Amescha Spentas*, haben dieselbe gute Gabe zu verleihen, „Macht und Herrlichkeit" (Yascht 2, 4, 34, 46). Sie überwachen und vermitteln die günstige Wirkung der Himmelskörper. Wenn „die unsterbliche mächtige Sonne mit schnellen Pferden" „leuchtet und wärmt", die Erde und das Wasser reinigt, die bösen Dämonen der Finsternis vertreibt, woher kommt solch wunderbares Wirken? Die Antwort wird im

Sonnenhymnus gegeben (Yascht 6, 1 ff.). Es beruht auf der „Herrlichkeit" der Sonne. Ebenso liegt die Leuchtkraft des Mondes in seinem *Hvarenah* (Yascht 7, 3). Der Mond heißt „machtbegabt und herrlichkeitserfüllt", ein Ausdruck, der stehendes Beiwort wird (8, 2 – 57) für den vornehmsten unter den Sternen, den *Tischtrya*, vermutlich den Sirius, und gleichzeitig Erklärung für die mannigfachen wohltätigen Einflüsse, für die die Sterne in einem Opferhymnus gepriesen werden, der ihren Namen trägt. Aber der Mazda-Glaube war allzu sehr durchdrungen von seiner Eigenart, als daß er die Verehrung der Himmelskörper und den Naturalismus des astralen Systems unvermittelt in seine Anschauungswelt hätte übernehmen können. Die *Amescha Spentas* und die Scharen der *Fravaschis* sind es, die die Himmelskörper lenken, die einen Platz unter den „Verehrenswerten" oder „Opfergöttern" *(yazata)* der Mazda-Religion erhalten haben, und die sie gegen die Planeten und andere böse Wesen schützen, die dem „bösen Geist" und seinem Anhang zugesellt sind. Um des Mondes willen werden die „unsterblichen Heiligen" ausdrücklich in Bewegung gesetzt. Wenn der Mond scheint, „dann stellen sich die *Amescha Spentas* ein und erfassen die Herrlichkeit, die *Amescha Spentas* stellen sich ein und verteilen die Herrlichkeit über die von Mazda geschaffene Erde" (Yascht 7, 3). Ganz derselbe Satz wird von der Sonne und von *Tischtrya* gebraucht. An ihrer ausgestrahlten Licht- und Wärmeenergie – oder wie die alten Iranier sagten, an ihrer Herrlichkeit – bedürfen Menschen und Erde eines Anteils. Was die andern Himmelskörper anlangt, so kann es direkt durch die Sterne des allweisen Herrn selbst geschehen:

„Wenn die herrlichkeitserfüllten Sterne
Sich für mich sammeln, der Mond als erster,
Dann schenken sie dem Manne Herrlichkeit" (Yascht 8, 1).

Für die Sonne ist ein größerer Apparat erforderlich. „Wenn die Sonne leuchtet und wärmt, stellen sich die geistigen Götter *(yazata)* zu Hunderten und Tausenden ein, sie sammeln die Herrlichkeit, sie tragen die Herrlichkeit herab, sie verteilen die Herrlichkeit über die von Mazda geschaffene Erde" (Yascht 6, 1).

Sämtliche Götter sind machtführende Wesen, und als solche werden sie verehrt. Sie heißen „reich an Herrlichkeit und Heilkraft" (Nyāyisch 3, 4; Yascht 24, 7). Und an verschiedene Götter richtet man die Formel: *ahē raya hvarenaṇhatscha* usw.: „für seine Macht und Herrlichkeit" . . . „will ich ihn verehren".

In dieser Formel werden die Macht und die Herrlichkeit neben einander gestellt, wie wir es im Voraufgehenden oft gesehen haben. Die Formel wird gerichtet an den „Gehorsam" *(sraoscha)*[63], an die „beste Frömmigkeit" *(ascha vahischta)* (Yascht 3, 18), an die „starke, unbefleckte Ardvi (Yascht 5, 9), an Mithra (Yascht 10, 63) und andere Götter. Die Stellung des allweisen Herrn zu der Herrlichkeit ist eine doppelte. Auf der einen Seite ist er nach dem avestischen Bekenntnis der Ursprung alles Guten. Oft wird das *Hvarenah* auch *mazdadhātem*, „von dem Allwissen geschaffen", genannt[64]. Auf der andern Seite bilden „die Macht und die Herrlichkeit" den Kern seines eignen Wesens. Das Opferritual beginnt nach den übrigen einleitenden Formeln und Gebeten damit, daß beide Meßpriester zusammen den heiligen Akt auf „den Schöpfer *Ahuramazda*", den „Machtbegabten und Herrlichkeitsvollen" lenken (Yasna 1, 1). Wir werden weiter unten hören, daß der Herr durch das *Hvarenah* die Schöpfung zustande brachte (Yascht 19, 10).

Wir haben die „Herrlichkeit" meistens als eine unpersönliche Machtsubstanz, zuweilen halb persönlich, zuweilen in Gestalt einer Gottheit gefunden, an die man Opfer und Gebete richtet, und die im Himmel und auf Erden, in Göttern und in Dingen lebt. Man opfert den sonnigen Höhen des Himmels und der Herrlichkeit dort oben (Visperad 19, 2). Die segensreiche Wirkung der Himmelskörper und der Wert des Wassers besteht im *Hvarenah*. Geister und Götter flehen darum. Denn die Herrlichkeit ist verborgen zum Besten der Welt, zu Stärke und Glück des Stammes des Mannes (Yasna 60, 7). *Hvarenah* ist des Lebens Glück und Gedeihen, Heiligkeit und Wohlbefinden, die die Bosheit zerstören will. Gegen die gefährliche Zauberformel eines Feindes hilft eine Feder des Vogels *Vārenjina* (gewöhnlich *Vāregan*, der Rabe (?) genannt). Wer einen Knochen oder eine Feder von ihm bei sich trägt, kann nicht getötet oder zum Weichen gezwungen werden. „Er erhält zuerst Huldigung, zuerst Herrlichkeit[65]."

Wir haben bisher nur im Vorübergehen das Vorkommen der „Herrlichkeit" bei den Menschen berührt. Sie beten zu den Göttern

[63] Yasna 57, 3 und öfter; sie gehört zu der Schlußformel in allen Strophen des Sraoscha-Hymnus.

[64] Yasna 1, 14 und öfter; Yascht 10, 67; 13, 65; 14, 2 und öfter.

[65] Yascht 14, 36. Vielleicht steht „die Herrlichkeit" (Yascht 12, 4) in Zusammenhang mit der wirksamen Formel, soweit *dāmoisch upamanō*, wie die Tradition will, die magische Formel des Kundigen bezeichnet.

um „Herrlichkeit" und führen auf sie Kraft und Gedeihen zurück. Wir haben gesehen, wie eifrig das gute *Hvarenah* für den Bestand des Hauses erfleht wird. *Hvarenah* ist der beste Besitz des Hauses, der Unheil fern hält und das Gedeihen fördert. Wehe dem Geschlecht und dem Lande, das seine „Herrlichkeit" verloren hat, oder seine „Herrlichkeiten", wie der Iranier auch sagen könnte. Mithra vernichtet die Herrlichkeiten des feindlichen Landes (Yascht 10, 27). Bei dem Einzelnen zeigt sich das *Hvarenah* in allen Vorzügen des Leibes und der Seele. Kein einzelner Mensch war so erfüllt von Herrlichkeit, wie der Prophet selbst. Die Glücksgöttin „Gutes Wohlergehen" *(Aschi Vanuhi)* nahm ihn in ihren Wagen herauf, umschloß ihn liebkosend mit ihrem rechten und linken Arm und sagte: „Schön bist du, Zarathuschtra, stattlich ist deine Gestalt, du Sohn des Spitama, stattlich deine Beine, lang deine Arme, Herrlichkeit ist deinem Körper verliehen und deiner Seele lange Wonne" (Yascht 17, 22). Auch die Vorzüge seines Geistes hatte Zarathuschtra der „Herrlichkeit" zu verdanken. Sie, „die furchterregende, von *Mazda* geschaffene Kavi-Herrlichkeit" (19, 78 ff.) gesellte sich zu „dem frommen Zarathuschtra, sodaß er gemäß der Religion dachte, sodaß er gemäß der Religion sprach, sodaß er gemäß der Religion handelte, sodaß er von der ganzen körperlichen Welt in Frömmigkeit der Frommste wurde, in der Herrschaft der am besten Herrschende, in der Macht *(raya)* der Mächtigste, in der Herrlichkeit *(hvarenah)* der Herrlichste, im Siege der Siegesfroheste." Bei seinem Anblick flüchteten die Teufel. Die bloße *Ahuna-Vairya*-Formel, laut von dem Propheten recitiert, verscheuchte sie, sodaß sie sich unter der Erde verbargen. Der Bösewicht *Franrasyan*, ein Turanier, versuchte Zarathuschtras „Herrlichkeit" zu fangen und lief hinter ihr her durch die sieben Weltteile. Aber sie rettete sich. Von den übrigen Menschen, die in den erhaltenen Teilen des Avesta besonders mit *Hvarenah* ausgestattet sind, wird gleich die Rede sein. Es handelt sich bei ihnen, wie bei dem Propheten, um einen Machtstoff, der das Lebensprinzip und die Sicherheit der iranischen Nation bedeutet. „Die Herrlichkeit gehört den arischen Stämmen, geborenen und ungeborenen, und dem frommen Zarathuschtra" (Yasch 19, 64). Sogar *Franrasyan* wurde gezwungen, dies zu erkennen, als seine Jagd auf das Herrlichkeitsglück ihm mißlang (V. 63).

Kein *Hvarenah* liegt den Avesta-Priestern mehr am Herzen als „das iranische" oder „arische von Mazda geschaffene" (Yascht 18), dem der kurze Lobgesang gewidmet ist, der in unserer Sammlung die

Nummer 18 trägt. Er hat seinen Namen von der „Redlichkeit" *(Arschtāt)*, dem Engel des 27. Monatstages, der in Verbindung mit dem Berge *Uschidarena* angerufen wird. Das *Hvarenah* hat sich dem Glauben nach auf diesem Berge im Heimatlande des Kavi-Geschlechtes befunden (19, 66). Darmesteter[66] vermutet einen anderen Zusammenhang zwischen der Redlichkeit und der „Herrlichkeit", der nicht unwahrscheinlich ist. Beide sind sie unvereinbar mit der Lüge; „Redlichkeit" durch ihr im Namen ausgedrücktes Wesen; aber auch die „Herrlichkeit", wie wir aus König *Yima's* Geschichte erfahren werden. Mit Unwahrheit und Überhebung konnte das *Hvarenah* nicht bestehen. Dann ging das Glück verloren. Der allweise Herr sagte zu dem Spitamasprossen Zarathuschtra: „Ich habe die arische Herrlichkeit mit Milch (Vieh?) geschaffen, reich an Herden, reich an Gütern, reich an Herrlichkeit, wohlbestellt mit Klugheit, wohlbestellt mit Eigentum, vernichtend die Gefräßigkeit, vernichtend die Feindschaft (Feinde)" (Yascht 18, 1 f.). Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß alles, was das Lebensgefühl steigert: „Hausrat und Eigentum, Verstandeskraft und Gedeihen", von dem *Hvarenah* herstammt. Die „Herrlichkeit", die hier als Gottheit angerufen und verehrt wird, ist das Geheimnis des Glückes. In den folgenden Versen wird im Einzelnen ihre wunderbare Kraft der Abwehr gegen die Feinde des Lebens aufgezählt. „Die Herrlichkeit überwindet den Teufelsgeist, der reich an Tod ist, sie überwindet die Raserei mit ihrer heimtückischen Waffe, sie überwindet die gelbe *Buschyāsta*, sie überwindet den Frost, der erstarren macht, sie überwindet den Dämon Dürre (oder Hitze), sie überwindet die nichtarischen Länder." So viel vermag die arische „Herrlichkeit" (Yascht 18, 5). Sie wird angebetet und verehrt (V. 7 und 8). *Hvarenah* kann auch „die von Mazda geschaffene Herrlichkeit der Arier" genannt werden (Siroza 1, 9, Einleitung zu Yascht 18).

Das Glück des Volkes war in dem des Königs konzentriert. Die arische Herrlichkeit war während einer langen Sagenzeit mit dem Geschick des Kavi-Geschlechtes verbunden und heißt daher „Kavi-Herrlichkeit" (Yascht 1, 21, Yasna 1, 14 u. öfter); das ist ihr eigentümlichster Name, „das furchterregende Kavi-*Hvarenah*" (Yascht 19, 78). Es bringt Hilfe gegen Hunger und Durst, Kälte und Hitze. „Das ist die Kavi-Herrlichkeit, der Schutz der arischen Länder" (Yascht 19, 69).

Diesem Königs-*Hvarenah* ist der größte Teil des Erdhymnus (Yascht 19) gewidmet, und ein Stück aus dem anderen für die Geschichte Irans bedeutsamen Opferhymnus, dem an die starke, unbefleckte

Ardvi (Yascht 5). Nirgends wird die „Macht" ſo vollſtändig geſchildert, nirgends dem Geiſte der Aveſta-Religion mehr entſprechend. „Die mächtige, von dem Allweiſen geſchaffene Kavi-Herrlichkeit verehren wir, die viel geprieſene, überwältigende, die ausgeſtattet iſt mit Wachſamkeit, Tatkraft und Vermögen, anderen Geſchöpfen überlegen, ſie, die dem Herren, dem Allweiſen zugehört, durch die der Herr, der Allweiſe, Weſen geſchaffen hat, viele und gute, viele und ſchöne, viele und wunderbare, viele und tüchtige, viele und glänzende, damit ſie die Welt vorwärts bringen ſollen" (zur Vollkommenheit).

Demnächſt gehört der Machtſtoff den *Amescha Spentas*, „den Göttern in der geiſtigen und in der körperlichen Welt und den geborenen und ungeborenen Arbeitern für Fortſchritt und Gedeihen", die tätigen Frommen ſind es, die die Vollendung der Welt fördern (Yascht 19, 22).

Nach dieſer Einleitung über die Herrlichkeit bei den Göttern und bei den Heiligen der Zarathuſchtra-Lehre folgt eine Erzählung über ihr Geſchick, die ſicher dem Urſprung der *Hvarenah*-Vorſtellung näher kommt. Die Schilderung atmet ein ganz anderes Leben. Nach dem Schema der Theologie folgt die farbenfrohe Buntheit der Sage. Die Königsherrlichkeit iſt als Machtquelle und Beſiegelung der Weltherrſchaft von Herrſcher zu Herrſcher geflogen, beginnend mit *Haoschyaṇha (Hōschang)*, *Takhma Urupi (Takmurāf)* und *Yima* dem Strahlenden (*Khschaēta:* Jemschid), der lange über das glückliche Reich der Urzeit herrſchte, „bis er log, bis er ſich mit lügenhafter, unwahrer Rede abzugeben begann". Die Anſpielung findet ihre Erklärung an *Firdusi's* Heldenepos. *Yima* rief die Großen des Reiches zu ſich, und ſchrieb ſich ſelbſt die Schöpfung und das Glück der Welt zu. Da „flog die Herrlichkeit fort in Geſtalt eines Vogels" (Yascht 19, 34). Mit ſeinem gewöhnlichen Sinn für Ordnung ſchied das Aveſta drei Arten von Herrlichkeit, die des Prieſters, des Königs und des Landmannes, die nun in Reihe und Ordnung *Yima* in Geſtalt eines *Vāregan*-Vogels verlaſſen. Sie wurden von Mithra, *Thraētaona (Fretūn)* und dem männlichen *Keresāspa* auf die Hand genommen. Das verlorene *Spendnask* des vollſtändigen Aveſta enthielt eine Erzählung von den Wundern, die die Offenbarung von der Schöpfung bis zur Auferſtehung begleitet haben. E. W. Weſt hat im letzten Band ſeiner Überſetzungen aus dem Pehlewī eine Reihe von Texten wiedergegeben, die ihren Urſprung in der genannten Sammlung von Wundern haben. Dort im *Dīnkart* (VII, 1, 25 ff.) wird näher darüber berichtet, welchen Weg Yima's Herrlichkeit einſchlug. *Fretūn*

(Thraētaona) erhielt teil daran, noch während er im Mutterleibe war, und schlug kraft dessen *Dahāk (Dahāka)*. Von *Fretūn* ging der Machtstoff auf seinen Sohn *Aīrīy* über und durch dessen Tochter unter dem Schutz des *Neriosengh (Nairyōsaṇha)*, des Götterboten, schließlich auf *Mānūschtschuhar*, einen iranischen Fürsten aus der Reihe von Zarathuschtra's Ahnen, und auf dessen Nachkommen *Aīzobo*, der dadurch große Siege gewann. Das ist die Geschichte der Bauernkraft.

Die Kriegerkraft in *Yima's* Herrlichkeit ging über auf *Kerēsāsp* und wirkte auf seine Taten. Auf das *Hvarenah*, das durch das Kavi-Geschlecht von dessen Stammvater *Kavāta* (Pehlewī: *Kobāt*) her durch das Geschlecht hindurchging, wird vielleicht von dem Compilator des *Dīnkart* von *Yima* hergeleitet. Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber von *Aoschnara*, dem weisen Reichskanzler des Kavi-Königs *Usa* heißt es, daß er schon im Mutterleib Anteil an *Yima's* Herrlichkeitsstoff erhielt. Jedenfalls bedeutet die Dreiteilung von *Yima's Hvarenah* auf *Mithra*, *Thraētaona* und *Keresāspa*, wie Geldner bemerkt, daß keiner seiner Nachfolger seine Macht und Herrlichkeit gewann[66].

Wir kehren zum Herrlichkeits-Hymnus zurück. Nach *Yima's* Nachfolger begab sich eine abenteuerliche Episode in der Geschichte der Herrlichkeit. Der heilige Geist und der böse Geist sandten ihre Vertrauten aus, um sie zu fangen. In lebhaften Farben wird geschildert, wie das Feuer und der Drache um das *Hvarenah* stritten, bis es seine Zuflucht im Meere nahm, wo der Wassergott sich seiner bemächtigen wollte (Yascht 19, 52). Aber die Absicht des Herren war, daß ein Sterblicher die „ungreifbare Herrlichkeit" gewinnen solle. Er zählt vor Zarathuschtra auf, was zu dem Glück des Priesters, des Bauern und des Kriegers gehört (Yascht 19, 53) und was das *Hvarenah* mit sich führt.

Wir haben schon gehört, wie nach dem Hymnus an *Ardvi Frāṇrasya (Afrāsyāb)*, obgleich er den Feinden der Arier, den Turaniern zugehörte, die Göttin *Ardvi* um „die Herrlichkeit des arischen Volkes" anflehte (Yascht 5, 42). In dem *Hvarenah*-Hymnus wird sein Eifer geschildert. Er warf die Kleider von sich und sprang in die See; aber das *Hvarenah* tauchte unter und verbarg sich. Unter rasenden Drohungen machte er den Versuch noch zweimal, bis er seine Ohnmacht einsah (Yascht 19, 56–64, 82f.). Sicherlich ist ein Turanier nicht

[66] K. F. Geldner, Drei Yasht. Stuttgart 1884. S. 94.

ohne Grund in die Königsreihe der Iranier eingefügt worden, obgleich das Kennzeichen der Legitimität, die „Herrlichkeit", ihm hier verweigert wird. Die Sage ſpiegelt vorhiſtoriſche Kämpfe wieder, die in hiſtoriſcher Zeit ihre Fortſetzung fanden. Iran wurde von zwei Seiten angegriffen, von den turaniſchen Völkern im Norden und von den Arabern im Südweſten. Während einer Überflutung durch die Araber erhielten die Iranier Hilfe von dem turaniſchen Häuptling *Fraṇrasya (Afrāsyāb)*, der für eine Zeit Herr von Iran wurde. In einer ſpäteren Partie des Yascht 19 (93) wird ihm dieſer Titel wirklich beigelegt. Er kommt dort zwiſchen *Fretūn* und dem gefeiertſten Gliede des Kavi-Geſchlechtes, *Khusrav (Haosravah)* vor, der ſpäter den Turanierfürſten tötete, in einer kurzen, vermutlich fragmentariſchen Aufzählung der Träger der Königsherrlichkeit. Und ſeine Heldentat, die Vernichtung des lügenhaften *Zainigav*, wird der Kavi-Herrlichkeit zugeſchrieben, ebenſo wie *Thraētaona's* Tötung des Drachen *Azhi Dahāka* und die Tat des Kaviers *Haosravah*, den Turanier ſelbſt zu töten. Dieſe Rettung des Landes vor den Arabern durch *Fraṇrasya* geſchah nach der Heldenſage zur Zeit des Kavi-Geſchlechtes, während *Khusrav* ſich in Gefangenſchaft befand.

Der Hymnus geht nun (Vers 66) dazu über zu ſchildern, wie der Machtſtoff „ſich dem beigeſellte, der dort herrſchte, wo der See *Kāsavā* liegt, in den der *Haētumant* mündet und wo der Berg *Uschidarēna* liegt". Wir werden alſo in das öſtliche Iran zu dem Fluſſe *Hilmend* und dem See *Hāmūn* mit den öſtlich gelegenen Bergen geführt. Dorthin haben wir alſo den Schauplatz der Ereigniſſe zu verlegen, die die iraniſche Heldendichtung ſchildert, und die die Jahrhunderte vor Zarathuſchtra's Auftreten erfüllen. *Kavi* bezeichnet in den älteſten Hymnen des Aveſta die Fürſten der Iranier, die dem alten heidniſchen Kult im Gegenſatz zur Lehre der Propheten angehörten. Von den Königen des Kavi-Geſchlechtes ſchloß ſich erſt *Vischtāspa* dem neuen Glauben an. Aber der *Hvarenah*-Hymnus geht auf eine ältere Auffaſſung zurück, die nicht nach daēviſchen Heidentum oder Mazda-Verehrung fragte, ſondern die die übernatürliche Begabung in der Macht und dem Glück jedes rechtmäßigen iraniſchen Königs erkannte. Die Flüſſe, eine doppelt geſchätzte Wohltat in dieſem dürren Lande, fließen ihm entgegen, heißt es. Einer von ihnen trägt einfach den Namen „Herrlichkeitserfüllt" *(Hvarenahvaiti)*, der Pharnautis des Plinius nördlich vom Hamun. Zuletzt wird „der mächtige, herrliche

Haētumant" genannt. „Der König[67] hat die Kraft eines Pferdes, die Kraft eines Kameles, die Kraft eines Riesen[68], ihm gehört die Kavi-Herrlichkeit. Es gibt, frommer Zarathuschtra, in ihm Kavi-Herrlichkeit, die genügt, um auf einmal ein Ende zu machen mit den nichtarischen Völkern" (V. 68). So gesellte sich das Königs-*Hvarenah* dem Gründer des Geschlechtes *Kavāta* zu, dann seinem Sohne *Aipivohu*, dessen vier Söhnen, von denen Firdusi's *Kai Kāūs* großen Ruhm gewann, sowie dessen Sohn, und machte sie „alle kraftvoll, alle tapfer, alle klug, alle tatenlustig, alle tüchtig, alle kühn".

Über den Weg der Herrlichkeit zu *Aipi-vohu*, auf Pehlewī *Kaī-Apīvēh*, bietet die nur in späterer Pehlewī-Version erhaltene avestische Genesis (*Bundehesch* 31, 31 – 34) eine plumpe Erzählung. Es wird erzählt, daß *Fretūn's* (*Thraētaona's*) Herrlichkeit sich auf die Wurzel einer Schilfstaude im weiten Meere gesetzt. *Noktargā* macht durch Zauberei eine Kuh für den Landbau und erzeugte Kinder. Nach drei Jahren brachte er das Schilf dorthin und gab es der Kuh zu fressen. Dann nahm er die Kuh, melkte sie und gab seinen drei Söhnen zu trinken. Aber da diese auf gespaltener Klaue wie Stiere und Kühe gingen, gesellte sich die Herrlichkeit nicht zu den Söhnen, sondern zu *Farhank*, die *Kaī Apīvēh's* Mutter wurde[69].

Besonders lange verweilt der Hymnus von der Herrlichkeit bei dem Enkel *Kai Kāū's*, dem Stolz des Kavi-Geschlechtes, *Haosravah* (*Kai Khusrav*), bei dem Propheten, „dem Herrlichsten in der Herrlichkeit"[70], und bei seinem königlichen Beschützer *Vischtāspa*; es wird dort geschildert, wie das *Hvarenah* sie zu ihren Taten mit Arm und Wort tüchtig macht.

Zu Zarathuschtra kam diese übernatürliche Kraft durch besondere göttliche Veranstaltung. Es gehört zu den Wundern der Religion

---

[67] Bartholomae, Altiran. Wörterbuch S. 990 bezieht es auf den Fluß, und nicht auf den König. Die Kavi-Herrlichkeit wird sonst nur Personen zugeschrieben. Da sie sich im Meere befindet, könnte man jedoch vielleicht auch an den Fluß denken, aber grade wenn das *Hvarenah* sich im Wasser, und nicht in einem Menschen, befindet, heißt es sonst „das ungreifbare *Hvarenah*", nicht – wie hier – „*Kavi-Hvarenah*". S. unten S. 293. Ich beziehe daher den Satz auf die Fürsten aus dem Kavi-Geschlecht.

[68] Vgl. Yascht 8, 24 und Darmesteter's Kommentar.

[69] Über die Schwierigkeit, aus der Erzählung einen Zusammenhang herzustellen und sie in Übereinstimmung mit dem Aveſta zu bringen, s. E. W. West' Pahlavi-Texts (S. B. E.) I, 138 f.

[70] S. oben S 293.

(*Dīnkart* VII, 2, in den „Pahlavi-Texts" V, 17 ff.). Auf Befehl des Schöpfers kam die Herrlichkeit des Propheten aus der geiſtigen in die materielle Welt. Sie flog in Geſtalt eines Vogels im Beiſein des allweiſen Herren zu dem Keim, der Zarathuſchtra werden ſollte. Von dort „flog ſie zu dem unendlichen Licht, von dem unendlichen Licht zur Sonne, von der Sonne zum Monde, vom Monde zu den Sternen, von den Sternen zum Feuer in *Frahimravā's* Haus, vom Feuer zu ſeiner Gattin, als ſie das Mädchen gebar, das Zarathuſchtra's Mutter werden ſollte".

Schließlich richtet ſich der Blick in die Zukunft. Wir haben gehört[71], wie kraft ihrer Herrlichkeit die wirkſamen Frommen, die „Förderer", die *Saoschyant*, zu allen Zeiten die Welt der Vollendung näher bringen. Das Wort *Saoschyant* wird zum Eigennamen des Erlöſers beim Ende der Welt. Zu ihm und ſeinen Genoſſen wird die Kavi-Herrlichkeit ſich ſchließlich geſellen, wenn ſie daran gehen, Alter und Tod, Verrottung und Verweſung aufzuheben, die Toten aufzuwecken und die Welt ewig jung zu machen. In dem letzten Streit wird auch die böſe Abart der „Macht", die „böſe Herrlichkeit" (*dusch-hvareno* V. 95) genannt, doch iſt ſie eher eine Konſtruktion des Dualismus, als eine wirklich volkstümliche Vorſtellung in der Art der oben (S. 39, 53, 203) genannten.

Auf dieſe Weiſe wird der ganze Herrſcherwille des Iran und die prophetiſche Geſchichtsbetrachtung des Aveſta-Glaubens zu einem noch in den erhaltenen Bruchſtücken mächtigen Ganzen geſtaltet.

In der Zeit der neuen Größe, die Iran und der Mazdaglaube unter den Saſaniden erlebte, wurden dem Aveſta Zuſätze beigefügt, die die Geſchichte des *Hvarenah* bis auf die neue Dynaſtie fortführten und verſicherten, daß die Macht und Herrlichkeit ſie bis zum Ende der Welt nicht mehr verlaſſen werde (*Dīnkart* VIII, 13, 17 – 19, in „Pahlavi-Texts" IV, 29 f. aus *Tschitradāt Nask*).

Dies ſchon für die primitive Auffaſſung Wunderbare und Übernatürliche in der Macht und dem Glück des Häuptlings, „die Königsherrlichkeit", iſt von der Religion dazu veredelt worden, die Ausſtattung, die den auserwählten Geſchlechtern und Perſonen von dem allweiſen Herrn verliehen wurde und die einen mitbeſtimmenden Faktor im Verlauf der Geſchichte bis zu ihrem letzten Ziel bilden, zu bezeichnen. Gewiß iſt die „Macht", das *Hvarenah*, auch direkt vergöttert worden, ſie

[71] S. oben S. 286.

wird angerufen und verehrt. Aber die Personifikation ist in der höheren Religion blaß, wie auch die anderen, die Ahuramazda's Thron umgeben. In der Sage und im Volksglauben ist das *Hvarenah* bald ein fliegender Vogel, bald ein schwimmendes und tauchendes Wesen, bald tritt es in anderer Tiergestalt auf und folgt dem Auserkorenen — nach dem *Kārnāmak* und dem *Schāhnāma* kam der Königsglanz zu *Ardeschir* in Gestalt eines sehr großen und starken Widders und ritt neben ihm auf dem Pferde, — bald sitzt es im Schilfgras im See und geht in die Milch einer Kuh über, die es frißt (*Bundehesch* 31, 32).

Das hohe Ansehen der Kuh in Iran wie in Indien machte sie geeignet, die Vermittlerin der Herrlichkeit zu werden. Auch bei Zarathuschtras Auftreten gingen kostbare Bestandteile durch eine Kuh in sein Wesen über. Aber es war nicht seine „Herrlichkeit", sondern der *Haoma*, das Trankopfer im Gottesdienst, das sich mit dem *Hvarenah* in seinen Eltern mischen sollte. Die unsterblichen Heiligen schufen (nach *Dīnkart* VII, 2) eine Haoma-Staude, von der nach mancherlei übernatürlichen, umständlichen Maßnahmen Kühe fraßen, sodaß sie Milch bekamen ohne zu kalben. Sie gehörten dem Vater des Propheten. Der Vater und die Mutter tranken von der Milch, und so ging der Haoma-Saft auf ihren Sohn über. Wie er der Herrlichkeit teilhaftig wurde, haben wir schon gehört.

Das *Hvarenah* war der Schatz und der Glanz Irans. Man holt seine Kleinodien gerne hervor, um sie zu beschauen. So wird die Liturgie nicht müde, wieder und wieder die heiligen Namen aufzuzählen, damit sie ja keine der Mächte vergessen, das ist wahr, aber doch auch, um sich an dem ganzen Reichtum der Religion zu erfreuen. Die Epitheta ihrerseits werden allmählich halb selbständig. In manchen Aufzählungen sieht es so aus, als gäbe es mehrere *Hvarenah*, die durch Bestimmungen genau von einander unterschieden werden. Etwas ganz anderes ist der Brauch, zuweilen das Wort selbst als eine Art Pluralis maiestatis anzuwenden. In der Formel für den 25. Monatstag (*Sīrōsa* I, 25, vgl. I, 9) wird angerufen „die von dem Allweisen geschaffene Herrlichkeit der Geister, die von dem Allweisen geschaffene Kavi-Herrlichkeit, die von dem Allweisen geschaffene ungreifbare Herrlichkeit und Zarathuschtras von dem Allweisen geschaffene Herrlichkeit", als ob sie ebenso viele Gottheiten wären. Man kann sich aber auch die Liste als eine nachdrückliche Aufzählung vorstellen. In anderen Formeln werden mehrere Bestimmungen zusammengefaßt. *Frāṇrasyan* bittet (Yascht 5, 42, s. oben S. 288), wie wir gesehen haben, um „die

Herrlichkeit der ariſchen Völker, der geborenen und ungeborenen, und des frommen Zarathuſchtra." Eine gewiſſe Berechtigung für die Einteilung in die „Kavi-Herrlichkeit" und die „ungreifbare Herrlichkeit" iſt in dem Anfang der hohen Meſſe (Yasna 1, 14) gegeben. Denn, wie Darmeſteter[72] bemerkt, heißt das *Hvarenah* „ungreifbar, unantaſtbar", *(ahvareto)* immer in den Zwiſchenperioden, wenn es im Meere oder anderwärts weilt, und nicht den Weltherrſcher beſeelt. Sicherlich hat es eine Zeit gegeben, wo das *Hvarenah* noch nicht zu einer zuſammenhängenden Kraft oder einem Weſen geworden war, das bald im Waſſer, bald in der Sonne, bald im Herren, bald im Könige wirkt, ſondern wo die „Macht", der Kraftſtoff, das Vermögen, das Glück überhaupt einfach vorhanden war wie *Yima's* Herrlichkeit und *Vischtāspa's* Herrlichkeit, wie das *Hvarenah* des Mondes und das *Hvarenah* des Fluſſes. Die Erinnerung daran klingt noch in der Ausdrucksweiſe der Texte nach. Aber für das Bewußtſein im Aveſta iſt die „Herrlichkeit" zu einer Art Weſen geworden, ſoweit man nicht dazu neigt, ſie zu einer bloßen Eigenſchaft zu abſtrahieren.

So verſchieden erweiſen ſich die hauptſächlichen oder wenigſtens charakteriſtiſchen Entwicklungslinien der primitiven, neutralen Machtvorſtellung in Indien und in Iran. Direkt zu einer Gottheit iſt der Machtſtoff in beiden Gebieten geworden, in Indien in dem All-Einen, in dem die Mannigfaltigkeit der Welt ſich auflöſt und verſchwindet, in Iran in einem der geringeren Weſen, die ſich in den Texten um den allweiſen Herren gruppieren. In Indien wurde das *Brâhman* des Prieſters allmächtig, er konnte ſich kraft ſeiner „Macht" getroſt den Herren der Götter und Menſchen nennen. Sie beugten ſich vor ſeiner Macht. Er hatte nicht König Yima's Schickſal zu erwarten, der, als er ſich über die Gottheit erhob, ſeine Herrlichkeit entweichen ſah.

„Yima, der Strahlende, der gute Hirte,
Irrte da unglücklich umher,
Verſteckte ſich vor ſeinen Feinden
Und verbarg ſich unter der Erde."

Auch in Iran ſteigerten ſich die prieſterlichen Anſprüche. Zarathuſchtras Herrlichkeit äußert ſich in der Macht der heiligen Formel. Aber das Staatsleben ſtand ſelbſtändig neben dem ſakralen, auch während ihrer inneren Verbindung in der ſaſanidiſchen Staatskirche,

[72] A. M. G. XXII, S. 628, Anm. 70.

und hinderte die Frömmigkeit, in eine törichte Zielloſigkeit zu verſinken. Das *Hvarenah* blieb die Kraft des Beſtehens für das iraniſche Volk und die Herrlichkeit des Königsgeſchlechtes. Kein Prieſtertum vermochte die Übernatürlichkeit für ſich allein in Anſpruch zu nehmen. Gibt es in der Religionsgeſchichte etwas Zeitloſeres als das *Brahman*, ſei es, daß wir es in der ewig unveränderlichen Allmacht des Opfers und des Opferkundigen ſehen, oder in der Weltabgewandtheit der Myſtik? Die Bedeutungen des Wortes *Brahman* offenbaren das Unvermögen des Volkes, eine eigene Geſchichte zu ſchaffen. In Iran verband ſich das *Hvarenah* mit Lebensluſt, Heldentat und Gemeinſinn. Die Königsherrlichkeit ſymboliſiert die ſtolze Geſchichte, die ihren Höhepunkt in dem Kulturſtreben der Achaemeniden und Saſaniden erreichte, und die in unſern Tagen ohne Ehre zu Ende geht.

Die Ableitung des Wortes *Hvarenah* weiſt zweifellos auf eine Wortgruppe, die im Indiſchen und Iraniſchen „Licht, Glanz, Sonne, Himmel" bezeichnet. Mehrere indiſche und iraniſche Worte gehen auf die Wurzel **svar, *hvar* zurück mit der Bedeutung „leuchten, glänzen". Aber das Sanſkrit beſitzt, wie Prof. Eug. Wilhelm in ſeiner Monographie[73] bemerkt, kein dem *Hvarenah* völlig entſprechendes Wort. Daß aber die altperſiſche Sprache den leuchtenden, königlichen Machtſtoff gekannt hat, zeigt der Name *Vindafarna*[74] der *Behiſtūn*-Inſchrift. Aber in den erhaltenen Teilen des Aveſta kommt eine Lichtvorſtellung im Zuſammenhang mit der Herrlichkeit, wie wir geſehen haben, niemals mehr vor. Die Sagen wiſſen mancherlei davon zu erzählen, was das *Hvarenah* für Geſchicke erlebte. Aber von irgendwelchem Schein oder einer Gloriole, die die Günſtlinge des Glückes umgeben hätte, hören wir im Aveſta nichts. Die Herrlichkeit geſellte ſich zu ihnen oder war in ihnen vorhanden. Sie konnte auf ſie von Vater oder Mutter übergehen, mit der Milch getrunken, mit dem Schilf gefreſſen werden. In ſpäteren Schriften finden ſich aber doch Spuren der Lichtgeſtalt des *Hvarenah*. Das treffendſte Beiſpiel iſt das Mädchen, das die Mutter des Propheten werden ſollte. Sie hatte (*Dīnkart* VII, 2, 4 ff., ſ. oben S. 290 f.) die Herrlichkeit von ihrer Mutter erhalten, zu der dieſe aus dem Feuer gekommen war. Der Vater des Mädchens erzählte, daß es mitten in der Nacht von ihr

[73] „Hvarenō" in Jubilee Volume of Sir Jamsetji Jeejeebhoy Zartosthi Madresa, Bombay 1914.

[74] A. a. O. und F. H. Weißbach, Die Keilinſchriften der Achaemeniden, Leipzig 1911.

ausgeſtrahlt ſei. „Wenn das Mädchen ohne Feuer im Hauſe ſitzt, und man zündet Feuer auf der Feuerſtätte an, ſo iſt es dort heller, wo das Mädchen ſitzt, als dort, wo man Feuer anzündet. Man ſtaunt über den Glanz ihres Körpers, ein Zauberer konnte nicht ſo ſtark leuchten" (Vers 7 ff.). Aber es iſt zu bemerken, daß dieſer Glanz zuvor in dem endloſen Licht und in dem heiligen Feuer geweſen iſt. Auch das Kind Zarathuſchtra, „reich an Herrlichkeit", leuchtet zum Verdruß der Zauberer (*Dīnkart* VII, 3, 7), wie die Herrlichkeit des Propheten ſpäter vor den Menſchen ſeinen hohen Beruf offenbarte (VII, 4, 12). Der Erlöſer beim Weltende ſoll ebenfalls, wie wir geſehen haben, durch die übernatürliche Macht imſtande ſein, ſein Werk zu erfüllen. Von *Saaoschyant* heißt es, daß ſein Körper Licht wie die Sonne ausſtrahlt und gleich darauf, daß die Kavi-Herrlichkeit bei ihm ſein wird (VII, 11, 2–3); doch wird das erſtere mit dem letzteren nicht ausdrücklich in Zuſammenhang geſetzt. Für die volkstümliche Vorſtellung ſcheint nach den Sagenreſten, die uns erhalten ſind, der Lichtcharakter des *Hvarenah* nicht immer ohne weiteres gegeben geweſen zu ſein. Wie wir geſehen haben, trat die Königsherrlichkeit auch als ein Tier auf, das den Auserwählten begleitet. Aber das iſt keineswegs die Regel.

Hat nicht der perſiſche Islam die altiraniſche Machtvorſtellung, wie ſo vieles andere, als Erbe übernommen? Die *Schī'a,* die die perſiſche Staatsreligion wurde, leugnete die durch menſchliche Wahl erkorenen Chalifen der *Sunna,* des orthodoxen Islâm, und erkannte als *Imâm* oder Vorſteher der Gläubigen nur die an, denen die Herkunft oder die göttliche Berufung ein mehr als menſchliches Recht verlieh. Der Vetter des Propheten, *'Alî,* und ſeine Tochter *Fâṭima,* pflanzten das heilige Geſchlecht fort. Indes begnügte man ſich nicht mit der Herkunft und mit großen Eigenſchaften, ſondern glaubte nach dem, was der Gelehrte *Schahrastânî* im Beginn des 12. Jahrhunderts in ſeinem vortrefflichen religionshiſtoriſchen Werk angab, an eine göttliche Lichtſubſtanz[75] oder Kraft[76] oder einen Teil der Gottheit[77] oder einfach Allâh's Geiſt[78], der von Adam an von einem auserwählten Gottesmann auf den andern übergegangen ſei. Sie kam in Muhammads und 'Alî's gemeinſamen Großvater, vererbte ſich auf Abdallah, auf deſſen Sohn, den Propheten und deſſen Tochter Fâṭima, und in der andern Linie durch Abû Tâlib

[75] Haarbrücker. Halle 1850. S. 172, 206, 217. [76] a. a. O. S. 217.
[77] a. a. O. S. 172, 200. [78] a. a. O. S. 170, 173.

auf seinen Sohn ʿAlî, durch Fâṭima auf den Vater des Ḥusein, den Märtyrer der *Schîʿa*. Jedes Zeitalter hat seinen *Imâm* – ein indischer oder buddhistischer Gedanke – ihre Anzahl wird verschieden angegeben. Die offizielle Lehre in Persien zählt zwölf, deren letzter, *Muḥammad al-Kâsim* im 9. Jahrhundert, nun verborgen lebt, um beim Weltende als *Mahdî* wiederzukommen – jüdische und christliche Erwartungen, die der Islam übernommen hat. *Schahrastânî* stellt allerdings den Übergang der göttlichen Substanz von *Imâm* zu *Imâm* mit dem Seelenwanderungsglauben zusammen, der dem Aveṣta fremd ist. Aber die Übereinstimmung zwischen dem heiligen Stoff, der die Reihe der *Imâm* rechtmäßig macht, und der iranischen Kavi-Herrlichkeit, scheint mir zu groß und eigentümlich, um zufällig zu sein.

Schon die *Sunna*, der orthodoxe Islam, kannte *nûr Muḥammad*, „Muḥammeds Licht", das schon auf Adams Stirne lag und durch das später alle Propheten erstanden sind. Der Lichtstoff wandert durch alle Glieder des Geschlechtes zu dem Träger der göttlichen Tradition *(Sunna)*. Es war der *Schîʿa* vorbehalten, dem ʿAlî einen Hauptanteil des göttlichen Lichtes zuzuerkennen. 14000 Jahre vor der Erschaffung des ersten Menschen stand Muḥammads und ʿAlî's vereintes Licht vor Gott und wanderte dann „durch die reinen und heiligen Lenden" zu den auserkorenen Männern. Goldziher[79] weist den Gedanken an altiranischen Einfluß ab und betont den nahen Zusammenhang zwischen dem von Generation zu Generation sich vererbenden Lichtstoff und der Praeexistenz der Propheten, und er zeigt in den hierher gehörenden Vorstellungen Übereinstimmungen mit dem Judentum. Indes kann es kaum zufällig sein, daß die Lehre von der vererbten Heiligkeit, die dem orthodoxen Islam fremd war, sich hauptsächlich in der persischen *Schîʿa* ausbildete. In der späteren persischen Tradition, hauptsächlich bei *Firdûsi*, tritt die Kavi-Herrlichkeit in Tiergestalt auf. Aber, wie wir gesehen haben, gibt es eine andere, vermutlich ältere, Tradition, die wir im *Dînkart* kennen gelernt haben. Dort ist das *Hvarenah* eine Lichterscheinung. Und in dieser Form scheint die Vorstellung von dem Islam übernommen worden zu sein.

[79] Goldziher in der Zeitschr. für Assyriologie. XII, S. 328.

Kapitel 8.

Die Gottheit als Wille.

„Ich bin der Gott (*Elohim*) deines Vaters, Abrahams Gott, Isaaks Gott und Jakobs Gott." Zu den Kindern Israel sollte Mose sagen: „Jahve der Gott (*Elohim*) eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und Jakobs hat mich zu Euch gesandt." *Jahve* wird folgendermaßen gedeutet: „Ich bin, der ich bin – soll mein Name ewiglich sein und so soll man mich von Geschlecht zu Geschlecht nennen." Diese Angaben in 2. Mos. 3 gehören dem älteren Traditionsstoff, (dem Jahvisten und) dem Elohisten, an. In Kap. 6 erklärt der Priesterkodex den Wechsel im Gottesnamen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit. Gott sagte zu Moses: „Ich bin *Jahve*. Vor Abraham, Isaak und Jakob offenbarte ich mich als *El Schaddai*, aber unter dem Namen *Jahve* war ich ihnen nicht bekannt." Aber schon in älteren Quellen, zum mindesten im Elohisten, wird besonders betont, daß die Gottheit, die sich vor Moses offenbarte, dieselbe war, die die Vorfahren gekannt hatten. Eine solche Aussage wäre sinnlos, wenn man sich nicht einer gewissen Verschiedenheit der beiden Gottesnamen bewußt gewesen wäre. Die Verschiedenheit beschränkte sich nicht auf den Namen, den allgemeineren: *Elohim*, gegenüber dem besonderen: *Jahve*. In der modernen Forschung ist man längst auf den verschiedenen Charakter des milden Gottes der Patriarchen und des Sinaigottes im Exodus aufmerksam geworden. Insofern braucht die vermittelnde und verbindende Angabe nicht weiter verwunderlich zu scheinen. Schon bei einem flüchtigen Durchlesen der beiden ersten Bücher der Bibel merkt man, wie ein neuer, gewaltsamer Geist in der Erzählung von Moses Berufung und in den Ereignissen am Sinai sich regt. Wir haben es nicht nur mit zwei Gottesnamen, sondern mit zwei Gottesauffassungen zu tun. Daß der Jahve-Kult in Israel auf Moses zurückgeht, dürfte bei der Einstimmigkeit der Tradition und dem Zusammenhang in der Religionsgeschichte Israels nur Willkür bezweifeln können. Das schließt jedoch nicht aus, daß

Jahve zuvor schon bekannt und verehrt worden sei, vielleicht auch selbst von israelitischen Stämmen. Aber Moses Werk ist mit dem Gottesnamen *Jahve* verbunden[1]. Bemerkenswert ist, daß der Zusammenhang mit der Vorzeit durch Moses Eingriff nicht zerrissen wurde. Hat Moses selbst die Einheit seines *Jahve* mit dem *Elohim* Abrahams, Isaaks und Jakobs proklamiert? Oder hat erst ein späteres Geschlecht, dem die Spannung zwischen jetzt und früher zum Bewußtsein kam, und das sich ebensowenig von der altheiligen Tradition wie von dem mosaischen Einschlag losmachen konnte, seine religiöse Vorgeschichte durch die eingangs zitierten Worte auszugleichen versucht? Beide Möglichkeiten sind vorhanden, und mit voller Gewißheit dürfte sich die Frage nicht entscheiden lassen. Parallelen beweisen nichts. Sonst könnte man solche für beide Möglichkeiten anführen, und zwar aus den beiden andern bedeutenden Prophetenreligionen. Muhammad knüpfte selbst seinen Allah-Kult an die Ka'ba in Mekka und fingierte einen Zusammenhang mit einem früheren, von Abraham dort gegründeten Monotheismus. Bei Zarathuschtra finden wir nichts dergleichen. Aber das Material ist dürftig und gibt uns keinen unzweideutigen Bescheid über Zarathuschtra's Stellung zu dem älteren Kultus. Was nun Moses angeht, so gibt es keinen wesentlichen Grund zu bezweifeln, daß er in *Jahve* den *El* oder *Elohim* der Väter wieder erkannt hat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Allgemein-Göttliche, das in diesen letzteren Bezeichnungen liegt, für ihn erst durch Jahves Offenbarung konkrete Gestalt gewann. Indessen haben beide, *El-Elohim* der Väter wie Moses *Jahve*, Züge zur Gotteserkenntnis der Bibel und des Abendlandes beigetragen.

Was war *El-Elohim* der Väter? Die Antwort ist schwer. Denn die Abfassung der Genesis fällt ja längst nach der mosaischen Epoche und die uralten Traditionen haben einer Durchdringung mit dem Geist späterer Zeiten nicht entgehen können.

Auch in den jahvistischen Teilen des 1. Buches Moses schimmert der *Elohim*-Name noch durch. So heißt Gott in dem langen, zusammenhängenden Stücke aus der Jahve-Quelle, die von Schöpfung und Sündenfall berichtet, 2, 5 – 3, 24, in der Regel nicht *Jahve* allein, sondern

[1] Hugo Greßmanns ausführliches Werk „Mose und seine Zeit, ein Kommentar zu den Mose-Sagen", Göttingen 1913 ist ein interessanter Beleg für die immer mehr durchdringende Überzeugung von der grundlegenden Bedeutung Mose's, die übrigens von Wellhausen niemals bestritten oder übersehen, wohl aber von andern herabgesetzt worden ist.

Jahve-Elohim[2]. Daneben kommt *Elohim* allein vor in dem Gespräch der Schlange mit dem Weibe 3, 1 – 5, und zwar viermal, während *Jahve* allein niemals genannt wird. Die Jahve-Quelle verwendet *Elohim* auch weiterhin z. B. 45, 5. In dem Abschnitt von der Ehe der jungen Götter, der Götterſöhne, mit den Töchtern der Menſchen (6, 1 – 4) wird der Name *Jahve* gebraucht, aber in dem alten, myſtiſchen Ausdruck *benē 'elōhīm* ſelbſt iſt der Name *Elohim* geblieben. *Jahves* ſtarker Charakter als Eigenname läßt eine nähere Beſtimmung der Perſon durch einen Genitiv nicht zu[3]. In dem jahviſtiſchen Stück 9, 18 – 27 heißt Sem's Gott doch *Elohe Schem* 9, 26. Ebenſo in Iſaak's und Rebekka's Abenteuer mit Abimelech Kap. 26. Dort iſt von *Jahve* die Rede. Aber Abrahams Gott heißt *Elohe Abraham* (V. 24).

Neben dieſer appellativen Bedeutung „Gott" in Einzahl und Mehrzahl, die auch in der beſtimmten Form *Ha-Elohim* „der Gott", vom Gott Israels gebraucht, hervortritt, iſt ja *Elohim* im Alten Teſtament auch Eigenname für Gott geworden. Aber neben oder hinter dieſen beiden Anwendungsmöglichkeiten blickt eine Auffaſſung hervor, die es mit dem himmliſchen, von Menſchen und Dingen prinzipiell verſchiedenen Weſen der Gottheit noch nicht ſo genau nahm. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß *elohim* in Pſalm 82, 6 für Menſchen gebraucht wird. Der Menſch iſt faſt ein göttliches Weſen (Pſalm 8, 6). Beſonders die Rechtſprechung hatte eine göttliche Heiligkeit (Ex. 22, 8; 1. Sam. 2, 25)[4]. Zu dem babyloniſchen Brauch, den König *ilu* „Gott" zu nennen, hat man eine Entſprechung in dem Huldigungsgedicht Pſ. 45, 7 finden wollen, doch iſt hier der Text verdächtig. Häuptling und Gott ſtehn ſich jedenfalls nahe (Ex. 22, 28). Moſes ſollte für Aron ein *elohim* ſein, ein inſpiriertes Gotteswesen (Ex. 4, 16; 7, 1)[5]. Doch bleibt die Ernte mager,

[2] Falls nicht *Elohim* erſt ein Zuſatz des Redaktors iſt, und alſo in die urſprüngliche Jahve-Erzählung nicht hinein gehört.

[3] In *Jahve Elohim* iſt das zweite Wort Appoſition. *Jahve Zebaoth*, „Jahve der Mächte", iſt vermutlich ſekundär im Verhältnis zu *Jahve Elohe Haṣṣebaoth* oder *Jahve Elohe Ṣebaoth*, Amos 3, 13; 5, 15 u. öfter.

[4] Vgl. Sayce, Abraham in the Cuneiform Inscriptions in The Churchman 1910 S. 658 ff. Er will ſogar *Elohim* in 2. Moſ. 22, 28 auf den babyloniſchen König beziehen: „Du ſollſt nicht ſchmähen den König Babylons und nicht verfluchen ſeinen Amtmann in deinem Volke." Weniger Zutrauen ſcheint Sayce zu ſeiner etwas abenteuerlichen Vermutung zu haben, daß Abraham beim Kaufe der Makpela-Grotte (1. Moſ. 23, 6) als „Amtmann des göttlichen Königs" angeredet wird.

[5] Vgl. manitu; *Nzambi's*

wenn wir im Alten Teſtament nach *elohim* in der allgemeineren Bedeutung ſuchen. Das Außerordentliche kann auch durch den Urheber- oder Gottesnamen im Genitiv ausgedrückt werden. Sehr gebräuchlich iſt der Ausdruck „Gottesmann", *isch-haelohim* oder *isch-elohim*, für einen außerordentlichen Menſchen. Vielleicht müſſen auch die freundlichen Worte der Kinder Heths zu Abraham (Gen. 23, 6) ſo überſetzt werden: „Du biſt ein *nesī 'elōhīm*, ein göttlicher Häuptling unter uns. In 1. Chron. 12, 22 wird vom Zulauf zu Davids Heer berichtet. „Sein Lager wurde groß wie ein „Elohimslager", d. h. ein höchſt ungewöhnliches Lager. Gleicherweiſe wird der kürzere Gottesname *El* gebraucht. Gottes Gerechtigkeit wird Pſ. 36, 7 mit „El's-Berg" verglichen, d. h. „gewaltiger Berg". Die Zedern heißen El's-Zedern Pſ. 80, 11.

Nur ſelten zeigt, wenn von Israels Gott die Rede iſt, eine Pluralform des Verbums das Bewußtſein davon, daß *elohim* Plural iſt; „die Mächte" zuſammengenommen bezeichnen die Gottheit (Gen. 1, 26; 20, 13; 31, 53. An der letzten Stelle kann das Verbum im Plural die Bedeutung involvieren, daß Abrahams und Nahors *elohim* nicht als gleich aufgefaßt werden. In dieſem Falle müßte: „ihrer Väter *elohim*" wie in der Septuaginta fortfallen.)

Die Pluralform *Elohim* für Gott in der Einzahl darf weniger verwundern, ſeit die Tell-el-Amarna-Briefe einen entſprechenden Sprachgebrauch in dem babyloniſchen Brief aus einer Zeit vor Moſes Auftreten zeigen[6]. Der König heißt „mein Gott", *ilānia* (Plural). Es gibt auch Stellen, wo *ilāni* in der Mehrzahl für eine wirkliche Gottheit gebraucht wird mit dem zugehörigen Verbum im Singular, ganz wie das hebräiſche Elohim. In Boghazköi fand Hugo Winckler Tafeln, auf denen die Pluralform *ilāni* determinativ bei einem einzelnen Götternamen ſteht, während daneben die ältere Art, den Singular *ilu* zu ſetzen, bei anderen Götternamen auftritt. Für derartige Pluralformen bietet ſich eine Erklärung, die an Wahrſcheinlichkeit in dem Maße gewinnt, als wir die alte Bedeutung und den Zuſammenhang der ſprachlichen Formen bei primitiven Völkern kennen lernen. Es ſieht ſo aus, als hätten die Pluralformen nicht von Anfang an eine Mehrzahl be-

[6] Denſelben Brauch kannten die Phönizier: die Pluralform 'alōnīm wurde verwendet, um den Begriff „Gottheit" auszudrücken. Vgl. E. König „Canaan and the Babylonian Civilisation in The Expository Times XXIV (Sept. 1913), S. 550. — Über ilania vgl. F. Böhl, Die Sprache der Amarnabriefe, Leipzig 1909, S. 35 f. (Leipziger Semitiſche Studien) und R. Kittel, Geſchichte des Volkes Israel, 2. Aufl., I. Gotha 1912, 197.

zeichnet. Wie bekannt, sind die sogen. Naturvölker im Zählen sehr wenig entwickelt. Es dauert sehr lange, ehe eine primitive Kultur zu höheren Zahlworten als der Drei gelangt. Vielleicht bedeutete die Pluralform in der Sprache ursprünglich eher eine Erstreckung, ungefähr „sehr, sehr viel" von einer Sache, als eine eigentliche Mehrzahl in in unserem Sinne. Bedeutete *El* Kraft und ein mächtiges Wesen, so bezeichnete *Elim* oder *Elohim* im Plural eine größere, weiter reichende Macht oder ein mächtigeres Wesen. Dann versteht sich leicht der Sprachgebrauch, die Gottheit mit dem Plural zu bezeichnen. Man kann die oben S. 292 behandelte Pluralform der iranischen „Macht" *hvarenah* zum Vergleich heranziehen. Man pflegt diese alttestamentliche Anwendung des Gottesnamens im Plural als „pluralis majestatis" zu bezeichnen. Dieser Ausdruck würde die ursprüngliche Bedeutung des Plurals in primitiven Sprachen überhaupt treffen, wenn er wirklich eher eine Erstreckung als eine Summierung bezeichnete.

Wir wollen nun auf einige Eigentümlichkeiten der Anwendung des des Gottesnamens in der Genesis unser Augenmerk richten[7].

Von allgemeinem religionshistorischem Gesichtspunkt aus enthält der Gottesbegriff der Patriarchenerzählungen nichts merkwürdigeres als seine Bestimmung durch eine Person. Gott ist meines Herrn Abrahams *elohim* (24, 12ff.), Abrahams, deines Vaters *elohim* (26, 24), dein (Isaaks) *elohim* (27, 20), (deines Vaters) Abrahams *elohim* und Isaaks *elohim* (28, 13), meines Vaters *elohim* (31, 5), meines (Groß)-Vaters *elohim*, Abrahams *elohim* und Isaaks Schreck (31, 42), Abrahams *elohim* und Nahors *elohim* . . . . . (ihres Vaters *elohim*) (31, 53), meines (Groß)-Vaters Abraham *elohim* und meines Vaters Isaak *elohim* (32, 10), Israels *elohim* ist *El* (Gott) (33, 20), euer *elohim* und eures Vaters *elohim* (43, 23), ich bin der *el (hā'ēl,* die Gottheit mit Artikel), deines Vaters *elohim* (46, 3), der *elohim*, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandert sind (48, 15), deines Vaters *el* (48, 25), Sems *elohim* (9, 26). Der Gottheit, die sich vor Jakob in Bethel offenbart, gibt dieser das Gelübde, wenn sie ihm helfen wolle, so soll sie „für mich *elohim* sein". (28, 11). Eine Reihe dieser Ausdrücke begegnen mehrfach und gehören nicht zu den jüngsten Bestandteilen der Genesis. Die Verbindung zwischen der Gottheit und einer bestimmten Person oder einem Geschlecht kommt in dem altertümlichen Stück 49, 25 vor, ist charakteristisch für den glänzenden Erzähler, der unter dem Namen Jahvist bekannt ist (24, 12. 27. 48; 26, 24; 28, 13;

[7] O. Procksch, Die Genesis übersetzt und erklärt, Leipzig 1913.

31, 42; 32, 10; 43, 23; 46, 1 usw.), kommt aber auch in den realistischen Schilderungen des Elohisten vor (31, 5. 53; 35, 1; 46, 3 usw. nach Prockschs Aufteilung). Daß eine Gottheit mit einem bestimmten Ort verbunden wird, ist in der Religionsgeschichte ganz geläufig, ebenso ätiologische Mythen und Sagen. Aber in der Genesis erhalten auch die lokalen Bestimmungen der Gottheit einen persönlichen Charakter im Stil der eben angeführten Gottesbezeichnungen. Der Betel-Gott ist nicht nur numen loci, sondern auch und vor allem die Gottheit, die sich vor Jakob offenbarte. Ebenso gibt sich nach dem Elohisten dieselbe Gottheit auch anderwärts zu erkennen (31, 13; 35, 1ff.). Auch der Name Pniiel verrät, daß ein göttliches Wesen, ein *el* dort seinen Sitz hatte. Für den Jahvisten erhält der Ort religiöse Bedeutung durch Jakobs nächtlichen Streit dort mit einem *elohim*. Die verschiedenen Orte der Gottheit, wie der Gottheit selbst, stehen in fester Verbindung mit den Personen der Stammväter.

Ebenso auffallend wie diese Verbindung mit einem der Heroen der Vorzeit, ist bei der Gottheit der Genesis der Mangel jeder Naturgebundenheit. Man sucht vergeblich nach einem Naturgott, sei er irdisch oder astral. Gewiß legt der Jahvist Abraham den Ausdruck: „*elohim* des Himmels" in den Mund (24, 7), und als der treue Diener einen Eid ablegen soll, die feierliche Formel: „*Elohim* des Himmels und der Erde" (24, 3.). Aber niemand dürfte auf die Vermutung kommen, darin eine Personifikation des Himmels oder der Erde zu sehen. Ihre Erklärung erfährt die Bezeichnung im Schöpfungsbericht des Priesterkodex, — der Jahvist Kap. 2 interessiert sich nur für die Entstehung des Menschen und nennt den Baum nur infolge der Rolle, die zwei von ihnen in der Urgeschichte der Menschheit spielten — und in Stellen wie 21, 17 und 22, 11, wo *Elohim's* Engel oder *Jahve's* Engel vom Himmel spricht.

Andre alte Gottesnamen, die in der Genesis vorkommen, bekräftigen diesen Eindruck. Abraham rief nach der Jahve-Erzählung (21, 33) bei Be'er Seba' *El ʿOlām* an, ein Ausdruck, den man wohl am besten mit „Gott der Urzeit" übersetzt. *El Schaddai* gehört dem Priesterkodex an (17, 1; 28, 3; 35, 11; 48, 3.).[8] Allein ist *Schaddai* ein alter

[8] *'El ʿōlām* übersetzt E. Stave, Första Mosebok eller Genesis, Uppsala 1911 mit „den evige guden" (der ewige Gott). Greßmann a. a. O. meint, in *El ʿōlām* in Be'er-Seba' „komme eine Vorstellung zum Ausdruck, die bezeichnend sei für alle Götter im Gegensatz zur Vergänglichkeit alles Irdischen und dem schrecklichen Verschwinden, das allem Dämonischen eigen sei". Eine Vorstellung von

Göttername, der einmal in der Geneſis in einer ihrer älteſten Partien vorkommt, im Segen Jakobs (49, 25), oft im Buch Hiob und anderwärts im A. T. Von den beiden möglichen Etymologien würde die eine die Bedeutung „Schleuderer" ergeben und ſo vielleicht auf den Blitz als von Gott ausgeſandt hinweiſen. Nach der anderen würde *Schaddai* „Herr, Herrſcher" bedeuten. Die Verwendung des Wortes im A. T. gibt keine Stütze für die erſte Etymologie. „*Schaddais* Pfeile" (Hiob 6, 4) ſind nicht der Blitz. Da die Tradition vielmehr deutlich den Gedanken an die Macht in den Namen legt — „der Allmächtige" überſetzt die Septuaginta —, ſo dürfte man bei einer ſolchen Grundbedeutung als der wahrſcheinlichen bleiben müſſen. Eine dritte Gottesbezeichnung kommt in der ehrwürdigen Erzählung vor, die im Kap. 14 enthalten iſt und in mehr als einer Beziehung eine Sonderſtellung in

---

der Unbegrenztheit der Gottheit in der Zeit ſpricht ſich aus in Namen wie dem in der ſpäteren Aveſtareligion gebräuchlichen Zervan akarana „Die Zeit ohne Grenze" und dem gleichbedeutenden *Χρόνος ἀγήραος* oder *ἀγήρατος*, der, wie ich vermute, der aveſtiſchen Theologie in der Saſanidenzeit die Anregung zu ihrem Zervan akarana gegeben hat. Aber es dürfte weniger wahrſcheinlich ſein, daß dieſe Vorſtellung ſich auch an eine vorisraelitiſche Gottheit in Be'ēr-Seba' geknüpft habe. Zervan akarana wurde begrüßt als eine theoretiſche Abmilderung des für den Gedanken auf die Dauer anſtößigen prophetiſchen Dualismus in der Religion Zarathuſchtras. In Griechenland aber gehörte der *χρόνος ἀγήραος* der orphiſchen Kosmogonie an. Die Zeit, *Χρόνος*, trat nach Diogenes Laërtius 1, 119 ſchon bei Pherekydes von Samos, dem Lehrer des Pythagoras, und bei Pindaros, der in den olympiſchen Oden 2, 19 die Zeit „den Vater aller Dinge" nennt, als Gottheit auf. Mit dem Epitheton „der nicht alternde" „ewige" wird *Χρόνος*, bei dem ſpäten Neuplatoniker Damascius belegt (H. Diels, Die Vorſokratiker 477, 3, 2. Aufl., S. 172, Berlin 1912); die orphiſche Kosmogonie bezeichnete den Drachen der Urzeit als „die unvergängliche Zeit" oder als Herakles. Damascius (Philosophi platonici quaestiones de primis principiis ed. J. Kopp, Frankfurt a. M. 1826, S. 381 ff) ſpricht von der Zeit in einem Zuſammenhang, der auf die orphiſche Kosmogonie hindeutet. Zuerſt wird bei ihm „die gewöhnliche orphiſche Theologie" geſchildert, dann des Hieronymos-Hellanikos Darſtellung der Kosmogonie wiedergegeben. Und hierbei wird nun der *χρόνος ἀγήρατος* genannt, der auch als Herakles bezeichnet und als Vater des Äthers und des Chaos aufgefaßt wird. Dann kommt Damascius zu Eudemos' Wiedergabe von Orpheus' Theologie und erwähnt weiterhin, daß die Magier und Arier die Zeit als den Urſprung „des guten Gottes und des böſen Dämons", Oromasdes und Areimarios, bezeichneten. — Mit dieſem *Χρόνος* ſtellt man eine kananäiſche Gottheit zuſammen, vgl. A. Dillmann, Die Geneſis, 6. Aufl., Leipzig 1892, S. 289. Auf jeden Fall iſt die Bedeutung „Urzeit" für *ʿōlām* im Alten Teſtament wohl bezeugt.

Über *Schaddai* vgl. Procksch a. a. O. S. 474 und E. Stave a. a. O. S. 144.

der Geneſis einnimmt. Melchisedek, der Prieſter *El-Eljons*[9], verwendet bei ſeiner Segnung Abrahams dieſen Gottesnamen zweimal, worauf Abraham ihn in ſeinen Eid vor dem König von Sodom aufnimmt. Das Wort tritt im A. T. mehrfach auf in der Bedeutung „der Obere"; von *El*, Gott, gebraucht, kann es alſo „Gott dort oben" oder „der hohe, der höchſte *El*" überſetzt werden, es ſteht auch alleine ohne *El*: „der Höchſte". In der Geneſisſtelle ſteht *El Eljon* zweimal allein; zweimal mit dem erklärenden Zuſatz: „der Schöpfer des Himmels und der Erde". Auch in dieſen Namen ſuchen wir alſo vergebens nach der perſonifizierten Naturkraft. Sie weiſen vielmehr in andere Richtung, in die Urzeit (*ʿOlam*), in die Höhe (*Eljon*), wo der Urheber, der dereinſt Himmel und Erde geſchaffen hat, nun wohnt. „Der Mächtige", *Schaddai*, verleiht Segen vom Himmel und von der Tiefe (49, 25), beſonders gibt er Fruchtbarkeit (28, 3; 35, 11; 48, 4; 49, 25 uſw.). Allenfalls könnte man in *El Schaddai* einen in den Prieſterkodex aufgenommenen und nach ſeinem Monotheismus umgedeuteten Namen eines urſprünglichen Naturgottes ſehen. In den andern Fällen iſt das ausgeſchloſſen.

Wir haben ſchon auf die Schwierigkeit aufmerkſam gemacht, Schlüſſe über den vormoſaiſchen Gottesglauben aus der Geneſis zu ziehen. Man kann ſich z. B. fragen, ob nicht die Verbindung des Gottesnamens mit

[9] In *Ēl ʿeljōn* (Gen. 14, 18 f.) ſieht Greßmann a. a. O. S. 429 „den Anſatz zu einer Syſtematiſierung". Er ſei gemacht, wenn ein Gott als *El eljon*, als „der höchſte Gott", wenigſtens dem Namen nach über die andern erhoben wird. Aber G. ſcheint doch zu empfinden, daß eine ſolche Deutung Schwierigkeiten macht; denn er fügt hinzu: „obwohl in Wirklichkeit *El Schaddai* mächtiger geweſen zu ſein ſcheint". Der Fehler liegt in ſeiner Grundanſchauung: „Nach alledem kann kein Zweifel daran aufkommen, daß nicht Polydämonismus, ſondern Polytheismus die Vorſtufe zur moſaiſchen Religion geweſen iſt". Ein ausgebildeter Polytheismus, ein Pantheon von fertigen Göttergeſtalten, dürfte bei den Stämmen vor Moſe nicht beſtanden haben. Eher noch kann man wohl von Polydämonismus ſprechen. Aber es iſt oben gezeigt worden, daß eine tiefer ſtehende Religionsform mit dem Ausdruck Polydämonismus keineswegs ausreichend charakteriſiert iſt. Neben den Seelen-Geiſtern kannte man noch andre Weſen und Mächte, die nicht aus dem Animismus herzuleiten ſind, und zu dieſen gehörte zweifellos auch *El eljōn*. Eine monarchiſche Stellung im Reiche der Götter und Geiſter iſt gewiß nicht die Urſache zu ſeinem Namen „der Höchſte", ebenſo wenig wie bei *Schang-ti* und andern „Urhebern", die von Anfang an von den Geiſterſcharen getrennt erſcheinen. Wie geſagt, ſcheitert die Aufſtellung einer ſolchen Hierarchie ſchon an *Schaddai*. Es dürfte daher richtiger ſein, *Eljon* wiederzugeben mit „in der Höhe", „da oben" oder „der Hohe".

den Personen der Patriarchen einen Zusammenhang mit der festen Verknüpfung mit der Geschichte hat — Auszug, Eroberung Kanaans usw. — und mit Moses' des Offenbarers, Persönlichkeit, eine Verknüpfung, die der Gottesglaube durch Moses und die Propheten erhielt. Ich fühle mich nicht überzeugt, daß es so ist. Verschiedenes deutet darauf, daß die Namen Abrahams, Isaaks und Jakobs, in ihrer Verbindung mit der Gottheit in dem Sinne, daß angegeben wird, wessen *El* oder *Elohim* sie ist, einen früheren Ursprung hat. Jedenfalls kommen wir hier nicht über Vermutungen hinaus. Aber einer Einsicht, scheint mir, kann man sich nicht verschließen. Das Fehlen von starker und deutlicher Naturbestimmtheit bei der Gottheit ist vormosaisch[10]. Kann man dann sagen, daß erst eine spätere Zeit in dieser Richtung gewirkt hat? Dann muß ich antworten, daß der Einfluß des Mosaismus eher in umgekehrter Richtung gewirkt hat. Schon im 3. Kap. des Exodus brennt der Busch. Im 13. Kap. türmen sich — ebenfalls nach dem Jahvisten — die Wolkensäule und die Feuersäule auf, beides Zeugen von Jahves Nähe. Im 19. Kap. bricht es los. Derselbe alte unvergleichbare Erzähler, der Jahvist, unterstützt von dem Verkünder der nordisraelitischen Tradition, dem Elohisten, beide lassen uns sehen und hören, wie es donnert und blitzt, wie der Sinai wie ein Schmelzofen raucht und bebt und widerhallt wie von Posaunen. Von nun an hören Wolken und Gekrach, Feuer und Rauch, Sturm und Erdbeben nie mehr auf, Jahves Erscheinen zu begleiten. Gewiß kann er sich auch in der Stille oder vor dem Innern des Propheten offenbaren. Aber noch in späteren Zeiten behält die Theophanie in Israel etwas von dem gewaltigen Schauspiel am Sinai, und die Naturkatastrophen, die man am jüngsten Tage erwartete, sind nichts als die altbekannten Begleiterscheinungen von Jahves Erscheinen.

Hätte die mosaische Gotteserkenntnis die Gottesgestalt der Genesis ganz und gar geschaffen, so müßte man dort etwas von der gleichen Gewaltsamkeit der Natur in Verbindung mit der Gottheit erwarten. Alle Völker kennen ganz natürlich je nach der Beschaffenheit des Landes Verwüstungen durch Wasser oder Feuer, durch Sturm oder Schnee. Auch in der Genesis werden zwei Katastrophen berichtet, die Sintflut und Sodoms Zerstörung, beide als Gottes Strafgericht religiös gedeutet. Aber sie bleiben, wenn auch von Gott gesandt, Naturkatastrophen. Der

[10] Eine gute Darstellung und Analyse der Gotteserscheinungen im Alten Testament gibt H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, neue Auflage im Erscheinen.

Unterschied von den Theophanien des späteren Jahveglaubens ist offenkundig. Wie soll man diese eigenartige Erscheinung erklären? Natürlich gibt uns die Genesis nicht ein Bild der vormosaischen Volksreligion. Ihre Gottesweisen ahnen wir in den von Rahel schlecht geschützten *teraphim*, in den *elim* und *elohim* bestimmter Orte, in halb vergessenen Göttern, die sich in Namen und Namensteilen verbergen, vielleicht noch im Plural des Schöpferwillens Gen. 1, 26.[11] Aber die Patriarchenreligion kann keine freie Erfindung einer späteren Zeit sein. Gewiß ist sie uns nicht von Darstellern überliefert, die die Tradition fromm wiedergaben wie die ersten Evangelisten, sondern von höchst begabten und selbständigen Köpfen. Besonders der Jahvist nimmt kühn seine Motive, wo er sie bekommt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Gäste bei dem göttlichen Besuche bei Abraham im Terebinthenhain von Mamre in ihrer Dreizahl, wie Delitzsch, Gunkel und Procksch vermuten, sogar einfach auf eine indogermanische Erzählung zurückgehen. Der Jahvist mag ruhig den fremden Stoff benutzen, denn mit der Sicherheit und Kunst des Genies formt er ihn nach seinem Geist. Oft genug pflegt die Verwandlung hervorgehoben zu werden, der das Schöpfungsmotiv und die Flutsage entsprechend den Forderungen des theologischen Monotheismus unterworfen wurden. Kurz, vieles muß in der Genesis dem Verfasser oder dem späteren Milieu zugeschrieben werden. Aber weder der eine noch das andere können etwas beitragen, was sie nicht haben. Nehmen wir die Idylle im Haine Mamre, von einem großen Künstler con amore gemalt. Abraham vor dem Zelt in der Sommerhitze, die Gäste kommen, die ausgesuchte Artigkeit des Scheichs. Die Füße werden gewaschen, Kuchen gebacken, ein Kalb geschlachtet. Der Wirt selbst überwacht alles. Dann beginnt das Gespräch. Vermutlich geht es noch heute ähnlich zu. Aber wo ist der Jahve der späteren Bücher Moses und des übrigen Alten Testaments, der mit Blitz und Donner kommt, oder wenigstens den Sinn derer erschüttert, die er heimsucht. Wenn hier in der Genesis eine Vertraulichkeit im Verkehr mit Gott hervortritt, die im großen Ganzen der Jahve-Religion fremd ist, und die höchstens in alten Schil-

[11] Der Plural des Verbums in Gen. 1, 26 kann aber auch in besserer Übereinstimmung mit dem ganzen Geist der Genesis gedeutet werden, wie E. Stave a. a. O. S. 13 f. es tut: „Mit der Absicht, die Bedeutsamkeit dieses neuen Wesens hervorzuheben, spricht auch Gott von sich selbst im Plural, wie ein König es bisweilen tut." Dies hindert aber nicht anzunehmen, daß der seltene Plural des Verbums ebenso wie der ständige des Namens *Elohim* in letzter Linie zurückgeht auf eine vom Genesisverfasser völlig überwundene Vorstellung von einer Mehrzahl göttlicher Wesen.

derungen von Kultsitten des Volkes, wie 1. Sam. 9, 12 ff., erhalten ist, so dürfte man sie nicht aus der Einwirkung der höheren mosaischen Gottesauffassung herleiten können[12]. Neben diesem Zug friedlicher Vertraulichkeit haben wir in der Genesis einen anderen gefunden; die Gottheit ist hoch, uralt, Ursprung aller Dinge — aber ohne eine derartige Verbindung mit der Natur, daß sie die Annahme einer Naturgottheit rechtfertigte. Wie will man dieses Fehlen von Naturbestimmtheit aus dem Einfluß des donnernden, stürmenden, lohenden Jahve erklären? Wenn die Quellen irgendwie Bedeutung haben und ein gegebenes Evolutionsschema nicht mehr bedeutet, so kann man nicht umhin, einen wesentlichen Teil der Erklärung für die höchst auffallende Verschiedenheit des Genesisgottes von der Gottesgestalt des mosaischen Offenbarungsglaubens in der vormosaischen Zeit selbst zu suchen. Das Problem wird äußerlich dadurch zugespitzt, daß es dieselben, in den Büchern Moses zusammengearbeiteten oder benutzten, Darsteller oder Traditionen sind, die erst die Gottesvorstellung der Patriarchenzeit und dann das gewaltsame Hervortreten des Mosaismus und seine Folgen schildern. Nach allem zu urteilen, war in der vormosaischen Religion der beherrschende Platz in dem sakralen System — soweit ein solcher vorhanden war — nicht von einem Naturgott, sondern von einem milden, hohen Ursprungswesen eingenommen. „Der still herrschende und ruhende Schöpfergott der Väter" (Kittel), der später zu „dem wirkenden Jahve" wurde, verrät mehr Ähnlichkeit mit dem Typ, den wir Urheber genannt haben, als mit den Naturgöttern aller Zeiten. Es gibt gute Gründe dafür, in der Genesis wiederzufinden, was man, meiner Meinung nach mit einer irrigen Bezeichnung und Vorstellung, Urmonotheismus genannt hat[13].

[12] Vgl. Kittel a. a. O. I, 557.

[13] Hugo Greßmann (Mose und seine Zeit S. 436, vgl. 435) meint, die Geschichte von der Berufung Moses helfe nicht weiter, „da sie nicht als historisches Ereignis aufgefaßt werden könne". S. 442 f. giebt er dann eine nähere Erklärung. Er fragt: „Was veranlaßte Mose, die Jahvereligion einzuführen?" Die Antwort, zu der er dann nach weiteren Erwägungen gelangt, hat man schon längst allgemein als die richtige erkannt: die Veranlassung war die Rettung am Meere, die ja im Alten Testament als die grundlegende Erlösungs- und Offenbarungstat Jahves in der Geschichte betrachtet wird. Aber folgt daraus, daß man von einem inneren Erleben der Macht Jahves bei Mose nicht sprechen darf? Greßmann schreibt: Ein inneres Erlebnis wie bei den Schriftpropheten oder Jesus ist von vornherein ausgeschlossen; denn erstens steht davon nirgends etwas und zweitens paßt es nicht zum Geiste des Altertums." Und als dritter Gegengrund wird dann noch die Tatsache angeführt, daß die Jahve-Religion so sonderbar rasch in Israel heimisch geworden ist. Demgegenüber muß man sich

Ebenso wahrscheinlich wie diese Vermutung, ebenso unmöglich ist es, Jahve mit dem „Urmonotheismus" beizukommen. Kein Urmonotheismus ist hier genügend, eine echt animistische Gottheit, ein wilder und schreckenerregender, unmittelbar naher und unentrinnbarer Natur-

fragen, ob die Schriftpropheten denn nicht ebenso wie Mose dem Altertum angehören, und man möchte wohl wissen, in welchem Jahrhundert denn ein derartiges inneres Erleben möglich geworden sei, wie es zwar bei ihnen, aber noch nicht bei Mose zu beobachten ist. Es wäre gewiß vom größten Interesse für die Religionsgeschichte, wenn sie eine solche Jahreszahl — liege sie nun 800 oder 1000 Jahre vor Christi Geburt — feststellen könnte. Auf S. 21 f. heißt es: „Die Berufung Moses ist prinzipiell zu scheiden von der der Propheten; denn während bei diesen ein psychologisches Erlebnis, Traum oder Vision, vorliegt, handelt es sich bei Mose vielmehr um einen mythologischen Vorgang, da die Gottheit ihm leibhaftig erscheint." Der Ursprung der Erzählung soll „auf keinen Fall in inneren Erlebnissen liegen." Mir dagegen kommt es ebenso schwierig vor, sie zu erklären ohne ein dahinterliegendes persönliches Erleben, das für Mose bestimmend geworden ist. Von einer Erscheinung in menschlicher Gestalt ist nicht die Rede, vielmehr hat Jahve sich in dem brennenden Busche offenbart. Die von Greßmann (S. 22) gezogene Parallele zu griechischen Helden, welche die Gottheit oft mit Augen gesehen haben, ist so unzutreffend wie nur möglich. Besser passen würde sie auf den Besuch in Mamre und andre Genesisstellen. Das in Exodus 3 erzählte Ereignis aber kann mit genau demselben Rechte als Vision aufgefaßt werden wie etwa die Berufung des Jesaja (Jes. 6) in dem wie von einem Erdbeben erschütterten Tempel — bloß mit dem Unterschied, daß Jesaja Jahve auf einem Throne sitzen sah. Bei *seiner* Berufung hat Jahve also eine greifbarere Gestalt. Es müßte also nach Greßmanns Methode auch hier bestritten werden, daß Jesaja durch ein persönliches Erlebnis Jahves Macht erfahren habe. Man macht sich das Problem nur schwerer, wenn man der Verkündigung Jahves durch Mose den prophetischen Hintergrund absprechen will, und gleichzeitig legt man dabei einen willkürlichen Maßstab an die Quellen selbst. Erwägt man das pathetische Verhältnis, in dem Mose nach den unvergleichlichen Schilderungen in der Exodus zu Jahve steht, und sieht man gleichzeitig mit Greßmann (S. 470 f.) eine charakteristische Eigenschaft des Jahvismus darin, daß er „eine durch und durch sittliche Religion" ist, so muß man die Zusammenstellung mit der Überführung der Magna Mater von Pessinus nach Rom im Jahre 204 v. Chr. (S. 440 f.; vgl. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte, Berlin 1912, S. 481 ff.) für wenig förderlich und sogar eher für irreführend erklären. Der schwarze Fetisch wurde auf Weisung des Sibyllinischen Orakels eingeholt, ohne daß sich dabei eine Spur von dem Pathos eines Einzelnen oder dem nur aus ihm zu erklärenden sittlichen Eifer gezeigt hätte, der bezeichnend ist für Jahves Bund mit den israelitischen Stämmen und seine Herrschaft über sie. Wir sind jetzt in der Religionsgeschichte soweit gekommen, daß wir nicht nur die äußere Gleichheit bei der Übertragung und Ausbreitung von Kulten zu erkennen vermögen, sondern auch etwas von den eigenartigen Umständen, die

geist ist nötig, um den Stoff für die höchste und wirksamste Gotteserkenntnis der Religionsgeschichte, für den biblischen Offenbarungsglauben zu liefern.

Der echte Mosaismus ist nicht, wie Hegel wollte, die Religion der Erhabenheit — das dürfte vielmehr von dem späteren Judentum oder der chinesischen Urheberreligion der Reichsriten gelten — sondern die Religion der Ergriffenheit. Unzählige wundertätige Schamanen sind von der Gottheit überwältigt und von überschwänglichen Gefühlen heimgesucht worden. Daß Moses nicht wie sie der Vergessenheit anheimfiel, beruht auf seiner geistigen Kraft und der schon durchlaufenen Entwicklung und hat besonders darin seinen Grund, daß die ihn überwältigende Gottheit mit Rechtsleben und Gewissen und mit Tatsachen der Geschichte verbunden wurde, und nicht nur Ekstase erweckte. Ein über-

---

im einen oder andern Falle dem Ereignis seinen eigentlichen, historischen und religiösen Charakter verleihen.

Wenn der Jahveglaube durch ein prophetisches Erleben in der Seele Moses hindurchgegangen ist, bevor er die Art, die ihn so scharf von andern benachbarten Kulten scheidet, und seine Macht über Israel gewann, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß Mose bei seinem Schwiegervater Jethro in die Schule gegangen (436) und Jahve selbst vielleicht vorher in Midian bekannt war (434). Ich verstehe nicht die Notwendigkeit des Satzes (S. 435): „Wenn Jahve ein midianitischer Gott war, brauchte er nicht erst von dem Hebräer Mose entdeckt zu werden." Entdeckungen dieser Art kennt die Religionsgeschichte meines Wissens nicht. Auch ohne Mose die Bedeutung eines schöpferischen Geistes absprechen zu wollen, wird man sagen dürfen, daß nicht er den Jahve-Namen erfunden hat, wenn auch dessen Vorgeschichte im Dunkeln bleibt. Der nordsyrische *Ja'u* ist nicht so alt (8. Jahrh.), daß nicht Moses Jahve älter sein könnte (vgl. Kittel a. a. O. I, 556 Anm. 4 und 628 Beilage V). Greßmann (Mose 436 ff.) meint, daß Mose sich von Kades zu Jethro begeben habe, um sich von dem Priester Jahves in die Geheimnisse der Jahvereligion einweihen zu lassen. Das interessanteste in G.s Arbeit ist die Zusammenstellung und weitere Ausführung der Gründe, die sich für den midianitischen Ursprung anführen lassen. Jethro führte Jahves Lade vom Sinai nach Kades und lehrte Mose, wie man Jahve opfern, wie man in seinem Namen Recht sprechen, wie man sich durch die Beschneidung auch äußerlich als zu ihm gehörig kennzeichnen solle, und vielleicht noch vieles weitere (447). Ebendaher soll auch die Weissagung mittelst Urim und Thummim stammen. Auf S. 452 heißt es sogar: „Da eine nicht erhaltene Sage erzählte, wie Mose Urim und Thummim erhalten habe, so haben wir einen festen Ausgangspunkt". Hat Mose vielleicht in Midian Kenntnis von Jahve erhalten, so ist es doch auf jeden Fall zweifellos, daß zwischen der vormosaischen Jahvevorstellung und dem Jahve des Alten Testamentes das Geheimnis des prophetischen Erlebnisses liegt.

mächtiges Gefühl muß nach den Gesetzen des Seelenlebens erschlaffen. Aber die rechtliche, sittliche und historische Bestimmtheit der Gotteserkenntnis blieb lebendig, verstärkte den positiven Inhalt des Tabu-Verbotes und Gewissenszwanges an Trost und Ansporn zur Arbeit und zog die Gottheit in einzigartiger Weise in die Aufgaben und Geschehnisse der Geschichte hinein. Es kann nicht stark genug betont werden, daß Jahve und Israels Religionsgeschichte dem Historiker ohne Mose noch schwierigere Rätsel bietet. Mose müßte erfunden werden, wenn die Tradition nicht von ihm meldete. Diese ursprünglichste und charakteristischste Offenbarungsreligion ohne Offenbarer und unter irgend einer anderen Firma erklären zu wollen, ist psychologisch begreiflich als kritische Kurzsichtigkeit, heißt aber die Rechnung verwirren, statt sie zu vereinfachen. „Man kann keine scharfe Grenze zwischen Amos und dem Gründer des nationalen Lebens ziehen" (C. F. Burney)[14]. Die Aufmerksamkeit wurde in epochemachender Weise auf die Bedeutung der Schriftpropheten konzentriert, so erklärt es sich, daß Mose eine Zeit lang in der Forschung zurückgetreten ist. Aber die Ansicht, die die schöpferische Epoche von ihm zu jenen verlegt, bleibt unwissenschaftliche Willkür und ist noch sicherer dem Museum der verbrauchten Arbeitshypothesen verfallen als die Deutung des Zarathuschtra und des Buddha als mythische Gestalten. Ist das Charakteristikum der Jahve-Religion die Überwältigung der Seele und besteht auch die für den Gottesglauben bedeutungsvolle Entwicklung des Heiligkeitsbegriffes keineswegs nur in der Aufnahme sittlicher Momente, sondern vor allem in der starken und durch die Zeiten unvermindert bestehenden Kraft zu schrecken und zur Verehrung zu zwingen, so beruhte dies im wesentlichen auf den inneren Erlebnissen Moses, wie sie der Exodus in Worten schildert, die trotz aller Erzähler und Bearbeiter noch etwas von der Aufwallung seiner Seele spüren läßt. Sollte Jahve der Gott der Propheten und der Weltreligion werden, so mußte seine Offenbarung erst Moses Geist getroffen haben.

Das Merkmal des mosaisches Gottes ist packende, erschreckende Unentrinnbarkeit und Kraft. Aus diesem Kern der Gotteserkenntnis wuchs die neue religiöse Form hervor. Keine theoretische Erwägungen haben die mosaische Polemik gegen das kultische Anerkennen anderer Gottheiten hervorgerufen, sondern nur die mit zitternder Dankbarkeit verbundene Furcht vor dem Gewaltigen, neben dem Nichts im Himmel und auf

[14] C. F. Burney, A Theory of the Development of Israelite Religion in early Times. The Journal of Theological Studies 1908 (April) S. 323.

der Erde dem Propheten der Furcht oder der Rücksicht wert schien. In diesem konzentrierten persönlichen Gefühl der Macht Jahves lagen für einen wirklichen Monotheismus allerdings viel wichtigere Anfänge als in theoretischem oder politischem Einheitsdrang. „Du sollst keine andern Götter haben neben mir" ist ein unmittelbarer Ausfluß aus der heftigen, eifernden Art Jahves. *Tabu* ist in allen Religionen das, was der Gottheit angehört, und erfuhr bei den Semiten eine besonders starke Ausbildung. Aber in keiner Religion hat die Tabuheiligkeit einen so fürchterlichen Ernst, und einen so innigen Zusammenhang mit der Gottheit gewonnen wie im Mosaismus. Es kann gefährlich sein, Gottesbilder zu berühren. Aber dieser Gott darf überhaupt nicht abgebildet werden. Auf der Kulturstufe, auf der sich die Stämme damals befanden, haben sie die bildliche Darstellung der Gottheit kaum sehr weit treiben können. Aber primitive Bilder sind doch gefunden worden und aus den höheren Kulturen hatte Moses Bilderkult kennen gelernt, keine Erwägungen von dem geistigen Wesen des Göttlichen haben ihm das Bilderverbot eingegeben, sondern die Unnahbarkeit seines eindringlich sich offenbarenden Gottes. „Nimm das nicht leicht!" ist eine Wiedergabe des Wesens des Tabu. Das gilt von Gottes Namen, der nicht für Kleinigkeiten in Anspruch genommen werden darf, wie es das zweite Gebot verbietet. Alles was Jahve gehört, gewinnt etwas von seinem Wesen. Die Wochenfeste waren wahrscheinlich schon früher mit Tabu belegt. Jetzt wurden sie in Verbindung mit Jahve gesetzt, der in der Religion die beherrschende Stellung einnahm und alles mit seiner Heiligkeit zu durchdringen strebt, obwohl der alttestamentlichen Religion doch immer etwas von der alten volkstümlichen Unpersönlichkeit der Tabu- und Unreinheitsvorstellungen und -gebräuche geblieben ist. Der Sabbattag ist heilig, darf nicht als profan behandelt worden. Diese für den Mosaismus charakteristischen Gebote stimmen vollkommen zu der geladenen Atmosphäre, die den Sinaigott[15] im Bundesbuche umgibt. Man kann verschiedener Meinung darüber sein, in welche Zeit

[15] Ein Zusammenhang des Sinaigottes mit vulkanischen Erscheinungen dürfte für zweifellos gelten. Da es auf der Sinaihalbinsel keine Vulkane gibt, verlegt man jetzt gewöhnlich die ursprüngliche Heimat Jahves und Moses religionstiftende Tätigkeit weiter nach dem Osten in die Nähe von Midian. Jenseits der Akaba-Bucht auf der arabischen Halbinsel gibt es zahlreiche Vulkane. Kittel (S. 504ff.) hebt hervor, daß der Zusammenhang der Gottesoffenbarung mit vulkanischen Ausbrüchen anderswoher stammen kann als von dem Berge, an dem der Bund geschlossen wurde, und daß die Tradition sehr wohl Recht haben kann, wenn sie den Horeb auf die Sinaihalbinsel verlegt.

man diesen oder jenen Zug des Mosaismus zurückführen soll. Jedenfalls ist diese überwältigende Gottheit im Dekalog[16] eine in den diesbezüglichen Berichten und durch die Eigenart der mosaischen Religion so stark markierte Erscheinung, daß man die Persönlichkeit des Moses hinter ihr nicht leugnen kann. Die Tradition von einer epochemachenden Persönlichkeit gering zu achten und diese Erscheinung auf verschiedene Punkte in der Zeit zu verteilen, ist ebenso vernünftig, als ob man die Wirkungen einer Explosion leichter erklärbar fände, wenn die Einzelheiten doch nicht auf einmal, sondern aus verschiedenen Gelegenheiten allmählich sich ergeben hätten und keine Explosion stattgefunden hätte. So fern bin ich von dem unterschätzenden Urteil, Jahve ohne Moses verstehen und erklären zu wollen.

Und doch wie viel auch der Jahveglaube Moses Schöpfergeist verdankt, man kann nicht umhin zu fragen: Wer war der Gott, den Moses mit den Geschicken seiner Person und seines Volkes ewig verband? Wir sind auf Vermutungen angewiesen, da wir keine authentische Quellen für den vormosaischen Gottesglauben besitzen und da der Jahve im Alten Testament doch von Moses Offenbarungsglauben immer stark beeinflußt ist. Erfunden hat Mose den Namen und den Gott natürlich nicht. Wie weit die Übereinstimmung mit einem in den Keilinschriften genannten Namen nur auf zufälligem Zusammentreffen beruht oder die Vorgeschichte des Sinaigottes bezeugt, und wie weit schon gewisse israelitische Klane ihn benutzt haben, hat die Forschung bisher noch nicht mit Sicherheit entschieden. In unserm Zusammenhang können wir die Frage beiseite lassen. Für uns ist es genug, daß der Jahvekult, wenn er sich auch zuvor schon irgendwo in den Stämmen Israels fand, durch Moses Wirksamkeit eine so gründliche Veränderung erlitt, daß er eine neue Religion wurde.

Über den vormosaischen Jahve können Namen und lokale Verbindungen und vor allem die hartnäckig fortlebende Beschreibung von Jahves Erscheinung Aufklärung geben. Der ursprüngliche sprachliche Inhalt eines Gottesnamens, selbst wenn man ihn kennt, gibt noch keine sichere Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Gottheit, das seine eigene Entwicklungsgeschichte unabhängig von dem Namen hat. Die eigene Übersetzung der Bibel: „ich bin, der ich bin" (Exodus 3, 14) kann kaum ein ruhendes Wesen bezeichnen; das würde ganz dem

[16] Die übrigen Gebote sind zum Teil älter als Moses, zum Teil jünger, nach der Ansiedelung in Kanaan erklärbar. Parallelen gibt es überall, zum Teil schon bei den Primitiven.

Charakter Jahves widersprechen, wie das A. T. ihn schildert. Kittel[17] legt in die einheimische Etymologie die Bedeutung eines rührigen, wirkenden Daseins. Unter den Versuchen, den wirklichen, sprachlichen Zusammenhang zu ermitteln, scheint mir Wellhausens Zusammenstellung mit dem arabischen *hawa* „blasen, Wind" am besten Jahves Charakter zu entsprechen. Am ersten dürfte man dann den vor Moses Auftreten verehrten Naturgott mit Wôdan-Odhinn vergleichen können, dem er in manchen Zügen wirklich gleicht, obgleich die spätere Entwicklung an Jahves Namen eine unvergleichliche Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung anknüpfte, während Odhinn niemals Propheten zu erwecken vermocht hat. Ebenso schwer lösbar wie die Frage der Etymologie ist, ebenso klar ist es, daß Jahve in besonderer Verbindung zu den Orten gestanden hat, wo Mose von der Berufung heimgesucht wurde und den Stämmen Jahves Gesetze verkündete. Nicht nur im Exodus tritt Jahve als der Sinaigott auf. Seine Wohnung bleibt in gewissem Sinne immer der Sinai, oder, da die geographische Kenntnis der alttestamentlichen Erzähler die Gegenden südlich von Kanaan nicht weiter unterschied, sondern den Süden als eine Einheit betrachteten, in der Edom durch seine Bedeutung stark hervortritt, die Wüstenlandschaft im Süden überhaupt.

Richter, Kap. 5. „Jahve, als du von Seir auszogst" usw. Mit dieser prächtigen Schilderung aus dem uralten Deboralied im Buch der Richter Kap. 5 können spätere Angaben, wie Moses Segen (V. Mose 33, 2) und Habakuk 3, 3 verglichen werden. Über den Charakter des alten Sinaigottes kann keinen Augenblick Zweifel herrschen. Das tritt schon in der angeführten Stelle hervor. Und durch das ganze A. T. geht ein sakraler Sprachgebrauch, der Jahve mit den gewaltsamen Erscheinungen der Natur in Zusammenhang bringt. Sturm und Getöse, Erdbeben und Feuer bezeichnen Jahves Weg. Der 18. Psalm ist typisch:

„Die Erde bebete und ward beweget, und die Grundfesten der Berge regeten sich, und bebeten, da er zornig war.

Dampf ging aus von seiner Nase und verzehrend Feuer von seinem Munde, daß es davon blitzte.

Er neigte den Himmel und fuhr herab, und Dunkel war unter seinen Füßen" usw.

Man mag das betrüblich, erfreulich oder gleichgültig finden, mir scheint es greifbar klar, daß die Gottesgestalt, auf die sich Moses grundlegende Erfahrung richtete, ihrem Wesen nach ein echter Naturgott war,

[17] Kittel, a. a. O. I, 556ff., III, 175. Vgl. S. A. Fries, Gamla och Nya Testamentets religion, Stockholm 1912, S. 26ff.

ein animistischer, begehrender Wille mit starken und gewaltsamen Äußerungen. Soweit ergibt sich Jahves Gleichartigkeit mit seinen semitischen Verwandten. Die gewaltsamen Züge in seinem Wesen teilt er, wie Montefiori[18] bemerkt, mit *Moloch*, *Baal* und vielen andern Gottheiten der benachbarten semitischen Stämme. Es ist mir schwer verständlich, wie man darauf hat verfallen können, in Jahve „den lichten Luftraum oder Himmel" zu erblicken[19], oder wie Andrew Lang[20] ihn „eine wieder lebendig gewordene Erinnerung an das sittliche höchste Wesen" nennen konnte. Gibt es in der Religionsgeschichte eine Gottheit, die niemals ein deus otiosus gewesen ist, so ist es Jahve. Von einem Wiederaufleben einer vergessenen oder verdrängten Gestalt aus ferner Urzeit kann keine Rede sein; denn, wie wir gesehen haben, ist der Unterschied unverkennbar zwischen dem milden *El-Elohim* der Genesis und dem schreckenerregenden Bezwinger und Helfer, den Mose und sein Volk am Sinai, auf ihrem Auszug während ihrer Wanderungen und Eroberungen kennen lernten. Noch in der höheren Sphäre, zu der die mosaische Offenbarung die Gottesvorstellung erhoben hatte, lebt der animistische Grundzug des heftigen Naturgeistes: der Wille fort. In dieser Beziehung zeigt sich eine gewisse Verschiedenheit bei der einzigen selbständigen Parallelerscheinung, der zweiten ursprünglichen Prophetenreligion, in Iran. *Zarathuschtras* Gottheit hat niemals Jahves verzehrende Unmittelbarkeit gehabt. Eigentümlich genug entwickelte der Mazdaglaube in deutlicher Übereinstimmung mit dem arischen Temperament in seinem charakteristischen Unterschied vom semitischen, aus der Tabufurcht niemals eine erschreckende Heiligkeit im Sinne des A. T., sondern vielmehr die Reinheitsvorstellung mit entsprechenden Bräuchen[21]. Es ist nicht möglich, *Ahura Mazda's* Vorgeschichte vor *Zarathuschtra* zu zeichnen. Verschiedene Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß er schon unabhängig von der prophetischen Schöpfung die höchste Gottheit war, ohne eine stark ausgeprägte und wesentliche Naturverknüpfung. Man kann sich *Ahura Mazda* wohl als ein hohes Ursprungswesen vorstellen, das die Achämeniden wie andere iranische Klane

[18] Montefiore's Hibbert Lectures, S. 46, vgl. Burney a. a. O. S. 329.

[19] Vgl. Dillmanns Kommentar zu II. Mose 3, 14–15.

[20] A. Lang, The Making of religion 281.

[21] Über die verschiedenartige Ausprägung, welche die primitive Tabufurcht und der Gegensatz unrein – rein einerseits bei den Semiten und im Alten Testament, andrerseits in den arischen Kulturen Indiens und Irans gefunden hat, habe ich in dem Artikel *Holiness* in der Enc. of Rel. and Ethics VI, 737 ff. Untersuchungen angestellt.

und Stämme ehemals als Hauptgottheit verehrt hätten. Im *Uschtavaiti*-Hymnus im Avesta tritt besonders *Ahuras Mazda* Eigenschaft als Ursprung hervor (Yasna 44). Für den Jahve des Mosaismus ist ein solcher „urmonotheistischer" Ursprung ausgeschlossen. Ein Kulturheros oder leidenschaftsloser und wohlwollender Urheber ist er nie gewesen. Blitz, Donner, Sturm und Erdbeben sind noch nach der persönlichen, prophetischen Gotteserfahrung so fest mit seinem Wesen verbunden, daß der Zusammenhang nicht sekundär oder zufällig sein kann.

Weiter als bis zum Dämon[22] wird er jedenfalls nicht gekommen sein. Hätten Sage und Mythus ihren zivilisierenden Einfluß auf ihn ausüben und ihn zu einer fest umrissenen konkreten Göttergestalt ausbilden können, dann wäre diesem Eigennamen „Jahve" die weiteren zu unnahbaren Höhen lenkenden Geschicke von vorn herein abgeschnitten gewesen. Schon an jenem frühen Punkte der religiösen Entwicklung scheiden sich die Wege. Der eine führt zu den malerischen Gestalten des Polytheismus. Der andere durch Eingreifen eines schaffenden Genius zur prophetischen Offenbarungsgottheit. Die Umrisse einer voll entwickelten Naturgottheit wären, wie die Geschichte lehrt, ein Hindernis für die Wiedergeburt in einer prophetischen Seele gewesen. In einer durch die Kultsage und das Heldengedicht gezähmten und reicher anthropomorphisierten Vorstellung hätte Moses Erfahrung von der packenden göttlichen Macht keinen Platz gefunden. Die Entwicklungsmöglichkeit zur Offenbarungsreligion hing grade mit der Unfertigkeit im Wesen des Sinaigottes zusammen. Aber seine Beschaffenheit war für Moses Werk nicht gleichgültig. Erst dadurch wurde Jahve mehr als seinesgleichen innerhalb und außerhalb des semitischen Sprachstammes. Es ist töricht, den biblischen und den von ihm abhängigen islamischen Monotheismus aus einer Art semitischem Naturtrieb oder irgend welchen Wüstenstimmungen heraus erklären zu wollen, wie es Renan und andere gewollt haben. Die wesentlichste Eigenschaft der Jahve-Religion war nicht die, daß ihre großen Männer Semiten, sondern daß sie Propheten waren. Durch Mose wurde Jahve aus seiner Naturgebundenheit zu einem sittlichen, rechtlichen Willen erhoben. Doch war das frühere

[22] In seiner Untersuchung von Dämonen und Göttern hat Wundt einen Vorgänger in Plutarch, den gewisse ägyptische Götter als Dämonen von einem anderen Geschlecht als seine griechischen Götter anmuteten. In dem einen wie in dem anderen Falle, bei Wundt wie bei Plutarch, hängt diese Unterscheidung damit zusammen, daß die Göttervorstelluug an den Olympiern orientiert ist.

Wesen des Sinaigottes nicht nur ein Hindernis, das beseitigt werden mußte, damit der Jahve des Prophetismus hervortreten könne. Die Theophanien, die allenthalben von Jahves Vorgeschichte reden, nehmen sich im A. T. in gewisser Weise nebensächlich und zufällig aus. Denn die Naturkatastrophen werden unbedingt in den Dienst von Jahves sittlichen Absichten mit Israel und den Völkern gestellt. Aber schon bei dem vormosaischen Jahve prägten sie seinem Wesen den Zug durchgreifender und unentrinnbarer Gewaltsamkeit auf, der für den Gottesglauben des Mosaismus doch positive Bedeutung gewann. Der Intellektualismus hat die Forschung oft daran gehindert, in der Geschichte des Gottesbegriffes das richtig einzuschätzen, was nicht direkt seiner ethischen Bestimmung, seiner Vergeistigung und seinem Universalismus dient. Ist denn die Gottheit ethisch, ist sie geistig, ist sie universell? Eine ausgedehnte, langsame Entwicklung hat schließlich für diese Fragen ein „Ja" gefunden. Aber hinter ihnen allen steht doch eine Frage von noch größerem Ernste. Ist die Gottheit wirklich? Ist sie das erste und letzte Wirkliche in der menschlichen Welt? Hier gebührt dem sinaitischen Naturdämon ein wichtiger Platz. Seine gewaltige Macht und vernichtende Majestät ging in Moses Gottesvorstellung über, wenn auch seine ethische Fundierung tiefer wurde und die Gottesfurcht eine neue sittliche Motivierung erhielt. Ich glaube, man kann nicht leicht den Wert überschätzen, den die überwältigende Empfindung der göttlichen Kraft und der drohenden, aber doch auch stärkenden Gottesnähe für die Geschichte des Gottesglaubens gehabt hat. Die Entwicklung ist ebensowenig in der Gottesvorstellung wie in andern Vorstellungen und Entdeckungen gradlinig gewesen. Ein milder, freundlicher *El* oder eine hohe Ursprungsgottheit nimmt sich für einen aufgeklärten Beurteiler viel vorteilhafter aus, als der barbarische Jahve der wüsten Sinaigegend. Und doch hat dieser mehr für die höhere und höchste Gotteserkenntnis bedeutet. Im Alten Testament flossen beide in der Offenbarungsreligion zusammen. Sowohl der Glaube an einen hohen, milden Urheber wie die bebende Erkenntnis und düstere Ausgestaltung des willenskräftigen Wesens der Gottheit, wie der Animismus sie bietet, wurden in den Dienst der biblischen Offenbarung gestellt.

Daß der Animismus in weiterem Sinne Gottesgestalten, auch höheren Gottesgestalten, zu Grunde liegt, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Im Gegenteil, was ich hier zeigen möchte, ist, daß der Animismus den Ursprung der Vielgötterei und der Eingötterei doch

nicht so ausschließlich beherrscht, wie man es als selbstverständlich angenommen hat. In wiefern schon während der Lebenszeit vergötterte Menschen oder Seelen, deren Heiligkeit, d. h. Geistesmacht, erst nach dem Tode offenbar wurde, in wiefern personifizierte Naturgegenstände und Geister, die frei umherschweben oder mit Naturgegenständen und Naturerscheinungen oder mit Angelegenheiten der Gesellschaft und des Menschenlebens mehr oder weniger lose verbunden sind, in wiefern ein oder mehrere Bestandteile in den späteren, in festeren Umrissen oder Vorstellungen greifbaren Göttern stecken, das muß natürlich in jedem einzelnen Falle für sich untersucht werden und kann, bei dem äußerst verwickelten Prozeß, der dem Polytheismus vorausgegangen ist, nicht immer abschließend festgestellt werden. Noch immer entstehen in dieser Weise, wie z. B. Sir Alfred Lyall in seinen Asiatic Studies (2. Aufl. London 1899) für das heutige Indien gezeigt hat, neue Gottheiten, die einen Kultus erheischen, bis sie nach einiger Zeit ins weite Grab der durch Altersschwäche verstorbenen oder von Nebenbuhlern getöteten Götter sinken. Besondere Beispiele von Gottheiten, die ursprünglich Geister waren, brauchen wir nicht zu geben.

Wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, muß es als unwissenschaftlich und dogmatisch voreingenommen bezeichnet werden, wenn man dem Animismus in der Entwicklung der Gotteserkenntnis eine nur negative Rolle zumutet, als einem zäh fortlebenden Wahn oder sogar als einem nach älterem höherem Gottesglauben eingetretenen Verfall. Die erste von diesen Alternativen ist noch heute die bei weitem verbreitetste Anschauung. Die zuletzt genannte Dekadenztheorie[23] schwebt den Anhängern des Urmonotheismus vor. Bei Beiden steht der Animismus in einem gleich üblem Rufe. Beiden geht eine geschichtliche Betrachtung ab.

[23] Jeder Religionshistoriker weiß, daß die Entwicklung ebenso in Verfall und geistiger Verarmung wie in Fortschritt und Konsolidierung bestehen kann. Unglaube und Aberglaube besitzen ein unheimliches Vermögen, reinere religiöse Vorstellungen zu verdrängen. Nicht zum wenigsten auf dem Gebiete der primitiven Religion vermögen wir Verfallserscheinungen festzustellen, die sich vor unsern Augen vollziehen, und es sprechen gewichtige Gründe dafür, daß manche von den Vorgängen, die wir jetzt beobachten können, als ein Herabsinken von einer früheren Höhe anzusehen sind. Noch weit schlimmer nimmt sich natürlich der Verfall mit seinen Scheußlichkeiten aus, wenn man an die einst vorhandene Möglichkeit zu andern besseren Entwicklungen denkt, die nicht eingetreten sind. Im Text hoffe ich aber nachgewiesen zu haben, daß es ein Irrtum ist, wenn man Animatismus und Animismus an sich als Verfallserscheinung auffaßt. Vielmehr enthält er Ansätze zu zukunftsreichen und unentbehrlichen Erkenntnissen.

Wir haben demgegenüber eine historische Betrachtungsweise gefordert, die erkennen muß, daß der Animismus die Entdeckung eines Agens, einer Willenseinheit hinter den Lebensäußerungen bedeutet. Für die Religionsgeschichte sowohl wie für die Anthropologie bedeutet der Animismus somit eine unentbehrliche Ahnung und Erkenntnis, die jedoch erst nach und nach durchdringt.

Aus drei primitiven, eng verwandten, nicht immer unterscheidbaren aber doch charakteristisch verschiedenen Grundvorstellungen, die wir in Kap. 2–4 studiert haben, liefern zur Gotteserkenntnis verschiedene Beiträge. In den Urhebern vom *Bäjämi*-Typus ist der Ursprung das Wesentliche. In der unpersönlichen Macht vom Mana-Typus dämmert die Einsicht, daß das Göttliche die ganze Welt durchdringt und seinem Wesen nach übernatürlich ist. Der Seelen- und Geisterglauben beginnt ein geistiges Dasein zu erkennen, das näher bestimmt ist als ein Reich des Willens, erst launenhafter und willkürlicher Individuen, später, durch prophetische Einwirkung oder sonstige religiös-ethische Errungenschaften, vernünftiger, aus inneren Gesetzen handelnder Wesen persönlicher und sittlicher Art. Niemand leugnet, daß *Schangti-T'ien* die beherrschende und bezeichnendste Göttergestalt der chinesischen Kultur ist. Ebenso charakteristisch ist das *Brahman* für die religiöse Welt der Inder. Kein zweites Wort drückt ihre Eigenart und ihren Entwicklungsgang so deutlich aus. Nach dem, was wir dargelegt haben, unterliegt es kaum einem Zweifel, daß wir im *Schang-ti* einen alten Urheber zu erkennen haben, keinem Zweifel, daß *Brahman* einst die im Medizinmanne und seiner gesungenen Formel wirkende Kraft gewesen ist. Dürfen wir noch einen Schritt tun, und hinzufügen, daß das animistische Gottesgebilde, d. h. die Auffassung Gottes als Wille, für die dritte große Zivilisation unserer Erde, für unsere in den vorderorientalischen Kulturen wurzelnde, aus der israelitisch-semitischen Prophetenreligion und dem hellenischen Geiste zusammengewachsene abendländische Kultur, ebenso charakteristisch ist, wie Gott als Urheber für die ostasiatische, die Gottheit als unpersönliche geistige Einheit für die indische? Oder genauer gesprochen, gilt das nicht vielmehr eben von dem semitisch-jüdischen Einschlag in der abendländischen Religion, im Gegensatz zu dem, was sie dem arisch-griechischen Geiste verdankt? Etwas Wahres mag in einer solchen Konstruktion liegen, das leugne ich nicht. Es ist längst von Renan, Tiele, Robertson Smith, Wellhausen u. A. hervorgehoben worden, daß die Gottheit bei den Semiten mehr als bei den Ariern als Willensmacht und waltender Herrscher auftritt. Soweit könnte man mit einigem

Rechte nach unseren Ausführungen sagen, daß das für die Kultur bedeutungsvollste Moment des Animismus seine stärkste Ausbildung bei den Semiten erfahren hat. Ich bin auch davon überzeugt, daß der Jahve, in dem Moses und nach ihm die Propheten den eifernden, in ihren persönlichen Erfahrungen und in den geschichtlichen Tatsachen sich offenbarenden Gott erkannten, von Hause aus, vor Moses prophetischer Tat, ein echter Naturgott, und kein Urheber gewesen ist. Einen solchen mögen wir vielleicht in dem *El Eljon* des Melchisedek, selbst in *El Schaddaj* vermuten. Der in den Patriarchensagen genannte „Gott des Himmels" oder „Gott des Himmels und der Erde" dürfte keiner Naturverehrung seinen Ursprung verdanken, sondern dürfte aus der Urheberschaft hervorgegangen sein (vgl. S. 301 f.). In und hinter den Genesiserzählungen ahnen wir verschiedene Göttergestalten und Geister, welche von der Tradition und einer späteren Gotteserkenntnis zusammengearbeitet worden sind, ohne doch ihren Charakter gänzlich zu verlieren. Unverkennbar ist, daß von einem ausgebildeten Polytheismus nicht die Rede sein kann. Aber daß eine Gestalt vor den Geistern einen entschiedenen Vorrang besaß, setzt an sich keineswegs eine hohe Entwicklung voraus, sondern kommt auch bei den Primitiven vor. Jedenfalls trägt Jahve starke Züge eines Opfer und Gehorsam erheischenden, unheimlich gefährlichen und gegenwärtigen Geistes-Gottes. Aber näher können wir diesem vormosaischen Jahve kaum kommen, da die Quellen seit Moses eingreifender Bedeutung insofern versagen, als die Auffassung von Jahve in einer nicht scharf zu bestimmenden Weise von der mosaischen Schöpfung beeinflußt ist.

Mit noch größerem Rechte kann man darauf hinweisen, daß beide weltgeschichtlich bedeutsamen religiösen Bewegungen mystischen Geistes, für die die Gottheit aufs äußerste unpersönlich wurde, arischem Geiste entsprungen sind; neben der indischen, die durch das Wort *Brahman* fest charakterisiert ist, steht die griechische. Mehrmals in der Geschichte sind sich die griechische und die indische Mystik begegnet. Ob ein indischer Einfluß auf die unter den Namen Orpheismus und Pythagoras bekannten und andere aus dunklen Anfängen herkommende Strömungen bestimmend eingewirkt hat, können wir nicht feststellen. Jedenfalls ist die orphisch-platonische Mystik ebenso echt hellenisch wie die olympische Frömmigkeit. Es muß bedeutsam erscheinen, daß die beiden weltgeschichtlichen religiösen Bewegungen des arischen Geistes die Unendlichkeitssehnsucht und die Versenkung in die unpersönliche Ewigkeit gezeitigt haben. Der Satz läßt sich umkehren: die zwei mystischen Weltreligionen sind auf arischem

Boden großgezogen und leben fort, die eine im Hinduismus und Buddhismus, die andere in der christlichen und der islamischen, von den arischen Persern am reichsten entfalteten Mystik.

Eine eigene Tendenz scheint somit jede einzelne der drei großen Gruppen der höher kultivierten Menschheit zu kennzeichnen. Man könnte sagen, daß der verstandesmäßige Moralismus der Mongolen in der Urheberidee, das Unendlichkeitsgefühl der Arier in der Vorstellung vom alles durchdringenden Unpersönlichen, die religiöse Eigenart der Semiten im Glauben an eine Willensgottheit ihren Ausdruck gesucht und gefunden hätte. Aber ich werde nicht der Versuchung erliegen, auf eine Rassenpsychologie hinauszukommen. Mit kurzen Schlagwörtern kann man solche komplizierten geschichtlichen Erscheinungen wie die genannten sprach- und blutsverwandten Völkerkomplexe nicht kennzeichnen. Und ich glaube nicht an Rasse und Blut, sondern an die von unzähligen Faktoren bedingte Geschichte und Kultur.

Die Geschichte hat selbst dafür gesorgt, daß wir ihre Probleme nicht mit Rassenunterschieden vereinfachen können. Ich brauche nicht darauf hinzuweisen, daß der Animismus in allen Rassen einen üppigen Boden gefunden hat und daß ein unpersönlicher Pantheismus, das Verschwinden der Grenze zwischen dem Ich und Du, nicht nur bei den Ariern, sondern auch in China und Japan wie auch im nichtarischen Islam echte Anhänger gefunden hat. Aus dem meines Erachtens nicht nur sprachlich sondern auch ethnographisch verwandten Ariertum sind nicht nur die zwei mystischen Weltreligionen hervorgegangen, sondern auch eine der zwei prophetischen Neuschöpfungen der Religionsgeschichte, nämlich *Zarathuschtras* Offenbarungsreligion. Glücklicherweise sind diese beiden ursprünglichen Propheten- oder Offenbarungsreligionen auf Semiten und Arier verteilt, sodaß man nicht einmal den Gedanken aufrechterhalten kann, daß der allmächtige Gotteswille, der der Geschichte ihr Ziel setzt, und Offenbarungsreligion oder Prophetentum in höherem Sinne ein semitisches Erbgut seien.

Liegt auch im Animismus ein Ansatz dazu, sich die Gottheit als Willen zu denken, so kann doch nicht stark genug betont werden, daß keine Entwicklung der animistischen oder spiritualistischen Denkweise dazu führt, das Dasein einer einzigen göttlichen Willensmacht unterzuordnen. Nur durch das Geheimnis der prophetischen Erfahrung ist das möglich geworden. Das religiöse Denken, das in und hinter allem Einzelnen, Göttern, Menschen, Dingen das Göttliche als Einheit sucht und genießt, bringt eine gewisse „Eingötterei" zu Stande. Aber religionsgeschichtlich

wichtiger für die Entstehung eines religiös wirksamen Monotheismus ist die übergewaltige Ergriffenheit des Propheten, die für ihn und seine Anhänger Ehrfurcht und Kultus für andere Mächte im Himmel und auf der Erde ausschließt, unreflektiert, durch die bloße dynamische Wirkung der Gottesgewalt, nicht nur zufällig wie bei jedem eifrigen Beter und bei dem Ekstaten, sondern dauernd und notwendig aus innerster Erfahrung emporquellend, selbst wenn er die theoretischen Konsequenzen einer derartigen Gewißheit nicht zieht, sondern für andere Gesellschaften die Existenz anderer Götter stillschweigend zugibt. Das animistische Gebilde des Daseins stellt eine Menge von kämpfenden und sich zusammenschließenden Willen dar. Nur dem Prophetismus verdankt die Religion die radikale Vereinfachung dieses Bildes, sodaß einem Willen alle anderen, sei es widerstrebend oder gutwillig, untergeordnet werden. In diesem Sinne und in dieser Hinsicht könnte man die Offenbarungsreligion inhaltlich eine Vollendung des Animismus nennen. Aber geschichtlich kann eine solche Behauptung kaum aufrechterhalten werden. Denn ebenso unverkennbar wie der animistische Hintergrund Jahves erscheint, ebenso gewagt wäre es, die Vorgeschichte des *Ahura Mazda* vor Zarathuschtras Offenbarungen in animistischem Sinn auffassen zu wollen. Eher könnte man in ihm vor Zarathuschtras Auftreten einen sogenannten „Himmelsgott", richtiger einen Urheber vermuten.

Weiter darf nicht vergessen werden, was die einzige zur Weltreligion folgerecht fortentwickelte prophetische Offenbarung, nämlich die mosaische, auch den anderen primitiven religiösen Grundvorstellungen, dem Machtbegriff und dem Urheberglauben, entnommen hat. Nirgends erfuhren die „Macht"wahrnehmung und der Tabuschrecken eine so strenge und fürchterliche Fortbildung wie im Mosaismus mit seinem *Cherem*. Auch für die Urheberschaft bedeutete der alttestamentliche Willensmonotheismus eine einzigartige Weiterbildung, indem die Verfertigung aus einem Stoffe oder die Emanation nebst den dazu gehörigen mythischen Geschehnissen zu Gunsten eines bloßen, göttlichen Willensaktes mehr als in anderen Kosmogonien abgestreift wurde.

In den Kreisen, die mit dem Vorhandensein der für die wissenschaftliche Erklärung nicht sehr erfreulichen „Urheber" oder Allväter vom *Bäjämi*-Typus Ernst machen und sie nicht als Bagatellen abtun, wird, soweit ich sehe, die Sache ausnahmslos so dargestellt, daß diese hohen Wesen eine höhere Frömmigkeit vertreten, die später durch die Geisterfurcht und Seelenglauben und durch die magischen Gebräuche

erdrückt oder wenigstens überwuchert wird. Der Prozeß wird als Verfall aufgefaßt. In der Tat liegt die Sache etwas anders und weniger einfach. Die höhere Gotteserkenntnis wurzelt meines Erachtens im Animismus ebensowohl wie im Urheberglauben, ist aber ebenso wenig im Urheberglauben wie im primitiven Animismus wirklich vorhanden. Denn die Stärke der Religion liegt doch nicht nur in der abgeklärten Hoheit der Gottesvorstellung, sondern ebenso sehr in der packenden und zwingenden Macht der Gottheit über den Menschen. Führen wir die Sache mit einem kühnen Anachronismus in eine ganz andere Sphäre und Höhe, so nehmen ja der reine, erhabene, ethische Gottesglaube eines Kant und die tiefe Andacht, die in Schleiermachers Reden unvergleichlich zum Ausdruck kommt, Ehrenplätze in der Religionsgeschichte ein. Aber trotz der Einsprüche von Seiten der festgefügten Weltanschauung der höheren Zivilisation bedeuteten wohl die paradoxale Kühnheit im Gebete und die am Abgrunde der Verzweiflung kämpfende Gotteserfahrung eines Luther oder Pascal, eines John Bunyan oder Kierkegaard für die Wirksamkeit der Religion mehr. Eben dieser Charakter der Gottheit als unentrinnbarer Wille und Macht, geht auch bei den Primitiven auf den Geisterglauben, mehr als auf die Urhebervorstellung zurück. Vor den animistischen Geistern und Göttern, nicht vor den Urhebern zitterten die Menschen. Nur eine solche Gottheit konnte Träger des mosaischen Monotheismus werden. Die verschiedenen primitiven Vorstellungen haben jede ihren Beitrag zur Entwicklung der Gotteserkenntnis geliefert. Ich bin fest überzeugt, daß der einzige wirkliche Monotheismus der Religionsgeschichte, nämlich derjenige der Propheten und des Christentums, nicht vom sogenannten Urmonotheismus herstammt. Wie gefährlich es auch sein mag, von den gegenwärtigen Primitiven auf vorhistorische Zustände der Völker zu schließen, so erscheint es im Lichte der Tradition nicht unwahrscheinlich, daß es einen gewissen Monotheismus oder Monarchismus im Sinne des Urheberglaubens in den vormosaischen Klanen und Stämmen gegeben hat, wie ja in einer späteren Zeit Moab und Ammon und andere semitische Völkerschaften ohne prophetische Offenbarung und ohne einen ethisch durchdrungenen Monotheismus doch je eine Hauptgottheit aufweisen. Von dem Standpunkte unsrer gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Erkenntnisse liegt darin nichts an sich Unwahrscheinliches. Und so protestantisch braucht man nicht zu sein, daß man jeder Tradition prinzipiell widersprechen muß. Aber kein *El Eljon* oder *El ʿOlam* wurde Gegenstand der Furcht der Propheten und der

Gebete der Pſalmiſten. Moſe nahm einen echt animiſtiſchen Gott in die israelitiſche Tradition auf, und machte ihn zum Alleinherrſcher in ſeinem Reich, wenn auch der Monotheismus erſt viel ſpäter theoretiſch in allen Konſequenzen durchgebildet worden iſt. Oder vielmehr, Gottes Weſen offenbarte ſich Moſes in der Geſtalt eines Naturgeiſtes. Doch wurde der Zuſammenhang mit dem Alten nicht zerriſſen. Der Gott des Moſaismus bleibt immer der Gott des Abraham, des Iſaak und des Jakob. Aber das Neue beſtand nicht nur in der prophetiſchen Perſönlichkeit, welche ja für die neue Gotteserkenntnis das bei weitem Wichtigſte war, ſondern eben auch in der Aufnahme einer echt animiſtiſchen Gottheit in die israelitiſche Tradition. Mit einem Urheber iſt der ungeſtüme Sinaigott nicht erklärt. Der donnernde und überwältigende Naturgeiſt des gewaltigen, wunderkräftigen Schamanen hat für die Gotteserkenntnis der Offenbarungsreligion ebenſoviel bedeutet wie der alte Urheber der früheren Zeit. Aber daß er ſo bedeutend wurde, beruhte nicht auf dem Bruch und dem Getöse des Sinai, ſondern auf dem, was in den Tiefen der Seele des Propheten vor ſich ging.

Kapitel 9.

Die Urheberreligion in Europa.

Das Abendland hat während der zwei letzten Jahrhunderte gewissermaßen erst die Urheberreligion und dann die Mana-Brahmanreligion erlebt.

Ich hörte einmal einen Chinaforscher in einem Vortrage bemerken, wie gewisse Äußerungen und Redewendungen in K'ung-fu-tse's Sprüchen und den sonstigen Klassikern China's an die Ausdrucksweise des 18. Jahrhunderts in Europa erinnern. Wer die Citate aus dem *Schi-king* im 6. Kapitel liest, dürfte ähnliche Beobachtungen machen können. Das gilt nicht zum mindesten auch vom Gottesglauben. Spricht man vom Deismus der Aufklärungszeit, so kennt die Religionsgeschichte offenbar keine so „deistische" Gottesgestalt wie *Schang-ti* oder *T'ien*. Man darf sich kaum darüber wundern, daß das 18. Jahrhundert in Europa in dem Moralismus und der Vernunftreligion der klassisch-chinesischen Zeit einen Seelenverwandten erkannte.

Es ist hier nicht der Ort, näher einzugehen auf die uralten Verbindungen zwischen China und dem Occident, von dem, wie Hirth aus den chinesischen Reichsannalen dargetan hat, zunächst unter dem Namen *Ta-ts'in*, dann im Mittelalter als *Fulin* in erster Linie Syrien und daneben Ägypten und Kleinasien, nicht aber das römische Reich und seine Hauptstadt in Betracht kamen[1]. Für spätere lebendige Verbin-

[1] F. Hirth, China and the Roman Orient, researches into their ancient and mediaeval relations as represented in old Chinese records, Leipzig und München 1885. Derſ., Chinesische Studien I. (Leipzig 1890), S. 1–24. Vgl. H. Nissen, Der Verkehr zwischen China und dem römischen Reiche, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande, XLV, Bonn 1894. Alb. Herrmann, Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien. Berlin 1910. F. von Richthofen, China. Bd. I (Berlin 1877) S. 454ff. und: Über die zentralasiatischen Handelsstraßen bis zum 2. Jahrh. n. Chr. (Verhandl. d. Ges. f. Erdkunde. Berlin 1877, S. 96ff.). — Bemerkenswerte Beobachtungen und Hypothesen betreffend eine frühe Einwirkung des Occidentes auf China finden sich in dem kürzlich erschienenen Werk von F. R. Martin, Zeichnungen nach Wu Tao-tze aus der Götter- und Sagenwelt Chinas, München 1913. Der Verfasser stellt eine ausführlichere Behandlung dieser Dinge in Aussicht.

dungen zeugen die Funde in Oſt-Turkeſtan. Daß der Manichäismus eine ſo wichtige Rolle im fernen Oſten geſpielt hat, war eine überraſchende Tatſache. Die nachhaltigere Tätigkeit der Neſtorianer in China war der Forſchung bekannt, ſeit man 1625 das Denkmal in Si-ngan-fu entdeckt hatte. Noch als Johannes von Montecorvino 1293 nach China gelangte, waren die Neſtorianer kräftig genug, dieſem Rivalen in der Miſſionsarbeit entgegenzuwirken. Zu dieſer Zeit hatten die Mongolenkhane einen lebhafteren Verkehr quer durch Aſien hindurch eröffnet. Dſchingis-Chan war für die Kulturverbindung zwiſchen China und dem muhammedaniſchen Perſien von derſelben Bedeutung wie einſt Alexander für den Verkehr des Weſtens mit Indien[2]). Unter der Mongolenherrſchaft ſtrömten Muhammedaner nach China ein. Perſer und Araber bekamen dort Anſtellung. Aber auch für das Bekanntwerden des chriſtlichen Abendlandes mit China waren nun neue Möglichkeiten gegeben, deren ſich die Miſſion der Franziskaner zu bedienen ſuchte. Aber erſt durch die Jeſuiten, die im 16. Jahrhundert kamen, wurde, 200 Jahre ſpäter, die Verbindung ſo feſt, daß die Vorausſetzungen für eine gewiſſe Einwirkung Chinas auf den Weſten gegeben waren. Es handelt ſich hier um eine charakteriſtiſche Ähnlichkeit, vielleicht bis zu einem gewiſſen Grade auch um geſchichtliche Zuſammenhänge. Beſonders in der franzöſiſchen Theologie und Literatur wird man gewahr, wie das 18. Jahrhundert im Zeichen des K'ung-fu-tſe und Chinas ſtand.

Sowohl ſeine Kenntniſſe von Chinas Moral und Gottesdienſt wie ſeine Bewunderung für deſſen Kultur verdankte das 17. und das 18. Jahrhundert weſentlich den gelehrten und gewandten Patres der Jeſuitenmiſſion. Schon Mattheo Ricci († 1610), der berühmte Organiſator der Wirkſamkeit der Jeſuiten im himmliſchen Reiche[3] hatte für die verſtandesmäßige Art des Chineſentums einen ſcharfen Blick und

[2] Alfred von Gutſchmid (Kleine Schriften III, 609) hat zuerſt betont, daß die mongoliſche Eroberung „einen Aufſchwung des Landverkehrs herbeigeführt, wie ihn die Welt weder vorher noch nachher geſehen hat". Im Anſchluß an Prof. Wilhelm Bartholds großes Werk „Turkeſtan im Zeitalter des Mongoleneinfalls" Bd. I (in ruſſiſcher Sprache) St. Petersburg 1900, iſt die Kulturbedeutung des Mongolenreiches dargeſtellt von R. Stübe, Tſchinghiz-Chan, ſeine Staatsbildung und ſeine Perſönlichkeit. (Neue Jahrbücher f. das klaſſ. Altertum und Geſchichte 1908, S. 532–541).

[3] De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Soc. Jesu ex P. Matthaei Ricci eiusdem soc. commentariis libri V, auctore Nicolao Trigautio Belga Augustae Vind. 1615.

entging so den Überschwänglichkeiten der christlichen und buddhistischen Frömmigkeit[4]. Bezeichnenderweise war seine erste Übersetzung ins Chinesische nicht religiöser Art, sondern die sechs ersten Bücher des Euklid[5]. Später, in 1603, verfaßte er einen Traktat über die Lehre von Gott, *Tien hio xey*[6], dem die besondere Ehre widerfuhr, zu der Sammlung der großen chinesischen Schriftsteller gerechnet zu werden[7]. Er hatte sich damals überzeugt, daß die Lehre des Confucius von der Natur Gottes nicht viel von der christlichen abweiche, daß es nicht der physische und sichtbare Himmel war, dessen Kultus er seinen Jüngern vorschrieb, sondern der Herr des Himmels, der wahre Gott, und daß die den Vorfahren bezeugten Ehren, das Niederfallen vor ihnen und selbst die Opfer an ihr Gedächtnis in der Lehre desselben Confucius nur zivile Zeremonien waren und Bezeugungen der kindlichen Ehrfurcht, welche nichts von Abgötterei und Aberglauben in sich hatte[8]. Der Pater Nic. Trigautius (Trigault) erzählte, daß die christliche Religion im ganzen chinesischen Reiche „Lex Dei Caeli" genannt[9] würde. Dieser Jesuit Trigautius, der 30 Jahre in China gewirkt hatte, stellte dessen Religion das vorzügliche Zeugnis aus: „Von allen heidnischen Religionen, die je uns Europäern bekannt geworden sind, habe ich bisher keine gefunden, die in weniger Irrtümer geraten ist, als die chinesische in den ersten Jahrhunderten ihres Altertums. Denn ich finde in ihren Büchern, daß die Chinesen von Anfang an und seit Alters her den höchsten und einzigen Gott angebetet haben, den sie als den Himmelskönig oder mit anderem Namen als Himmel und Erde bezeichneten. Daher sieht es so aus, als wenn die alten Chinesen vielleicht der Meinung gewesen seien, daß Himmel und Erde beseelt wären, und als wenn deren Seele von ihnen als der allerhöchste Gott verehrt würde."

[4] Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18 siècle 2 éd. 1815—16. 4 vol. I, S. CCXXX f.

[5] P. Franz Furtado übersetzte Aristoteles' Dialektik und logische Schriften, sowie seine Bücher über den Himmel und die Welt ins Chinesische. Vgl. C. Fr. Neumann, Die Sinologen und ihre Werke in Z. D. M. G. I, S. 115 f.

[6] Cœlestis Doctrinae vera ratio. Vgl. Intorcetta ꝛc., Confucius Sinarum philosophus S. CXII.

[7] S. B. Piolet J. S., Les missions catholiques françaises au XIX. siècle, I, S. LXXI f.

[8] Picot, ibid. I, S. CCXXXI.

[9] Literae Soc. Jesu e regno Sinarum ad R. P. Claudium Aquavivam eiusdem soc. praepositum generalem a P. P. Nicolao Trigautio conscriptae. Antverpiæ 1615, S. 51. Der Verfasser bemerkt auch das große Gewicht der Zeremonien bei den Chinesen: „gens est mire ritibus dedita."

Offenbar hatte der holländische Arzt und Geograph Bernhard Varen in seiner lateinischen, der Königin Christine von Schweden zugeeigneten Religionsgeschichte wenig Ursache, das eben angeführte Citat einzuleiten mit den Worten: „Der heidnische Wahnsinn der Chinesen." Er wußte, daß man „niemals in den chinesischen Büchern[10] liest, daß die Chinesen je von dem höchsten Gott und den unter ihm stehenden Geistern so schändliche Sachen erzählt hätten wie Römer, Griechen und Ägypter, die ihre Götter als Hilfsmittel und Deckmantel benutzten, um ihre eigenen Laster zu beschönigen". Die chinesische Chronik berichtet auch von allem Guten, das in vergangenen Zeiten für das Reich getan wurde, besonders wird K'ung-fu-tse gepriesen. Die Sekte der Literaten übt keine Bilderverehrung, sondern betet zu einem einzigen Gott und glaubt, daß alles auf Erden von ihm erhalten und regiert wird. Allerdings verehrt man neben ihm Geister, aber mit geringerer Ehrfurcht, da man ihnen eine weit geringere Macht und Autorität zuschreibt. Außer auf Trigautius[11], seinen wichtigsten Gewährsmann, beruft sich Varenius auf den Bericht des Jesuitenmissionars Semedo[12] über China, das Werk des Jesuiten Jarricus über Indien[13] und Neuhoffs chinesische Reisebeschreibung[14]. Das heidnische Wesen in China wird damit erklärt, daß „die verdorbene Natur ohne Hilfe der Gnade mehr und mehr verderbe", sodaß „das Licht des Verstandes bis zu dem Grade verdunkelt wird, daß, wenn auch einige sich des abgöttischen Bilderdienstes enthalten, es doch nur eine geringe Zahl ist, die nicht immer tiefer ins Heidentum verstrickt werden" (a. a. O. 989). Aber insonderheit gab man dem Heidentum Schuld am Buddhismus. Da dieser nach der Tradition erst

[10] Bernhard Varenius, Descriptio regni Japoniae ex variis auctoribus redacta, Amsterdam 1649. Neue Auflage: Cambridge 1673 als: Descriptio regni Japoniae et Siam. Item de Japoniorum religione et Siamensium. De diversibus omnium gentium religionibus etc.

[11] De Christiana Expeditione apud Sinas . . . auctore P. Nicolao Trigautio, Aug. Vind. 1615.

[12] Alvaro de Semedo, Relatione d. grande monarchia della Cina. Romae 1643 (starb 1658 in China).

[13] Pierre du Jarric, Histoire des choses mémorables advenues tant es Indes orientales qu'autres pays, Bordeaux 3 vol. 1608—14.

[14] Unter dem Titel: Kurtzer Bericht von mancherley Religionen der Völcker wurde das Buch des Varenius auf deutsch beigefügt der deutschen Übersetzung des vielgelesenen Werkes von Alexander Roß: Pansebeia, or a View of all Religions in the World . . . together with a Discovery of all known Heresies 1653, deutsch: Alexander Rossen unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt . . . übers. Heidelberg 1674, S. 987 ff.

im Jahre 69 n. Chr. nach China gelangt war, so konnte man die Erklärung aufstellen, die im Traume erfolgte Mahnung an den chinesischen Kaiser, eine Gesandtschaft nach Indien zu schicken, habe sich auf das Evangelium bezogen, das zu jener Zeit von St. Bartholomäus in Nordindien und von St. Thomas in Südindien gepredigt wurde, aber die Gesandten hätten durch eigene Schuld oder durch schändlichen Betrug eine falsche Lehre anstatt der wahren mitgebracht (a. a. O. 999 f.).

Nach dem wegen seiner in mehrere Sprachen übersetzten Schrift über die tatarische Invasion in China[15] bekannten Pater Martinius aus Trident war der Götzendienst nebst der Irrlehre von der Ewigkeit der Welt im Jahre 65 aus Indien nach China gekommen[16]. In der einheimischen chinesischen Literatur herrscht nach ihm über den höchsten und ersten Urheber ein sonderbares Schweigen. Die sonst so reiche Sprache hat kein Wort für „Gott". Wohl aber wird der höchste Herrscher des Himmels und der Erde durch das Wort *Xangti* häufig angegeben. Vom Himmel wissen sie in ihren Schriften viel zu sagen, es ist sehr wahrscheinlich, daß mit diesem Namen der höchste Herr und Herrscher des Himmels gemeint ist. Demgemäß nimmt Martinius an, daß die Chinesen noch von Noah's Zeiten her die ersten waren, die die Kenntnis von Gott hatten. Denn sie sind beinahe oder sogar ebenso alt wie das Zeitalter der Sintflut[17].

Chinas Zeitrechnung eröffnete einen neuen Horizont. Die Schwierigkeit war die, das hohe Alter Chinas mit der jüdisch-christlichen Chronologie in Einklang zu bringen. Lebhaft wurden schon damals die Geister durch eben diese Altersfrage beschäftigt. Von welchem der Söhne Noahs stammten die Chinesen ab? Wahrscheinlich hat ein Gespräch Pascal († 1662) die in ihrer Kürze rätselhafte Aufzeichnung über China eingegeben, die in seinen „*Pensées*" gedruckt ist. Pater Martin's Buch war damals kaum erschienen. Pascal schrieb: „Ich glaube nur an solche Geschichte, deren Zeugen das Leben für ihre Wahrheit einsetzen."

[15] Regni Sinensis a Tartaris depopulati concinna e narratio.

[16] Martini Martinii Tridentini e Soc. Jesu Sinicae historiae decas prima, Monachii 1658. Nach Trigautius war die Lehre von der Ewigkeit der Welt in China einheimisch. Trotz der Verehrung des höchsten Gottes „lehren die die Philosophen der Rechtschaffenheit, daß die Welt weder einen Schöpfer noch einen Anfang hat, sondern von Anfang an da war. Das ist die Meinung der Philosophen der Rechtschaffenheit, denn einige unberühmte Philosophen stellen noch ärgere Träume und Narrheiten auf." Varenius in Alexander Rossen, Unterscheidung Gottesdienst. 991.

[17] Ibid. S. 2455 b.

Er zweifelte an den Tatsachen. „Man muß die Sache im Einzelnen untersuchen. Wir müssen die Dokumente auf dem Tische haben." Der Geschichte Chinas stellt er die Geschichtsschreiber des alten Mexiko gegenüber[18]. So fern ist dieser kritische und bibelgläubige Geist von der Begeisterung entfernt gewesen, die man sonst in den Salons zu Paris den Eröffnungen über China entgegenbrachte.

Die beste kurze Zusammenfassung der damaligen Kenntnisse von den chinesischen Religionen gab der Jesuit Athanasius Kircher in seinem stattlichen Werke vom Jahre 1667[19]. Die Entdeckung des alten nestorianischen Denkmals in *Si-ngan-fu* im Jahre 1625 hatte der chinesischen Mission neues Interesse gewonnen. Kirchers Übersetzung und Erklärung wurde einige Jahre später von Andreas Müller mit Musik(!) und Berichtigungen herausgegeben[20]. Das Kapitel „*De Sinensium idololatria*" des dritten Teiles von Kirchers Werk handelt von den drei „Sekten" Chinas, nämlich derjenigen der Literaten, der Amidaverehrung und dem Taoismus[21]. Die erste steht weit über den anderen. Sie erkennt einen Philosophen an, Konfuzius, der mit dem ägyptischen Hermes Trismegistos-Thot verglichen wird. Nach Konfuzius' Bestimmungen verehren die gelehrten Chinesen keine Götterbilder, sondern „eine Gottheit, welche sie den König des Himmels nennen". Die zweite Sekte (der Buddhismus) ist aus dem Westen, aus Indien, nach China gekommen. Sie bekennt sich zu dem Glauben an die Vielheit der Welten, an die Seelenwanderung und beinahe die ganze pythagoräische Philosophie[22] und enthält sich wie die Pythagoräer der Fleischnahrung[23]. Hier werden die Bilder erwähnt, welche Pater Martinus

[18] Pensées, ed. Astié 2. Aufl., S. 523 f.

[19] China Monumentis qua sacris qua profanis etc. illustrata, Amsterdam 1667.

[20] Monumenti sinici quod anno Domini CIↃIↃCXXV terris in ipsa China erutum . . . lectio, versio, translatio . . . P. Athan. Kircherus . . . edidit, tonos vocibus addidit etc. Andreas Müllerus. Berlin 1672.

[21] China illustrata S. 131 ff.

[22] Die Seelenwanderung, die heute infolge unserer besseren Kenntnis Indiens unsere Gedanken zuerst auf Indien lenkt, war für die damalige Zeit in erster Linie eine pythagoräische Lehre. Schon bei N. Trigautius, Literae soc. Jesu e regno Sinarum ad R. P. Claudium Aquavivam S. 114: „Toto hoc regno Pythagorica metempsichosis mire recepta est."

[23] Trigautius bei Varenius a. a. O. S. 1000 f. stellt auch fest, daß der Buddhismus in China verschiedenes von abendländischen Philosophen entlehnt habe, z. B. die Lehre von mehreren Welten von Demokrit, die Seelenwanderung von Pythagoras und eine gewisse Ahnung der Dreieinigkeit vom Christentum.

Martinius in der Provinz Fokien gesehen hatte von „der heiligen Jungfrau mit ihrem gesegneten Sohn in den Armen." Der Verfasser findet, daß man in ihnen und anderen Gegenständen Spuren von der Wirksamkeit des Apostels Thomas oder späterer Verbreiter des Evangeliums „fromm glauben kann".[24] Die Tempel dieser Sekte sind voll von „scheußlichen Ungeheuern aus Metall, Marmor, Holz, Ton". Diese Abgötter stammen nach dem gelehrten Jesuiten durch die Vermittlung von Persern, Medern und Indern aus Ägypten. Das gleiche gilt für die häßlichen Dämonen, die von einer Sekte verehrt werden, die von einem mit Konfuzius gleichzeitigen Philosophen gegründet wurde. Sie beschäftigt sich mit Himmelfahrten und Lebensverlängerung, Teufelaustreibung und Regenmachen. Kircher nennt diese Richtung die „Lauzu-Sekte" (Lao-tse).

Damals war Babel als Quelle aller Religion und Weisheit noch nicht entdeckt. Pater Kircher führt wie Theophil Spizelius[25] und andere alles auf Ägypten zurück. Daß die Chinesen die durch ihre Menge von allerlei Götterbildern berüchtigten Ägypter nachgeahmt haben, beweist er mit drei Gründen; übrigens leitet er auch manches aus der griechischen Götterlehre her, die nach der antiken Tradition von Ägypten abhängig ist. Bemerkenswert ist aber, daß auch der ursprüngliche reine Monotheismus der Chinesen nicht nur mit der ägyptischen Thot-Hermes-Spekulation verglichen wird, sondern sogar gänzlich aus Ägypten hergeleitet zu werden scheint. Die chinesische Schrift entstammt auch nach Kircher den Hieroglyphen. Im ganzen Kapitel findet sich kein Versuch, die chinesische Gotteserkenntnis aus der biblischen Offenbarung herzuleiten. Aber Satan hat in der chinesischen Mythologie wie auch sonst die heilige Dreieinigkeit in seiner Bosheit nachgeahmt[26]. Überzeugender als Behauptungen und Berichte konnte aber die Übersetzung von den heiligen Schriften der Chinesen wirken. Im Jahre 1662 wurde von Prosper Intorcetta in China unter dem Titel „Sa-

[24] Diese Bilder sind wohl Bilder der *Kuan-yin*, der chines. Göttin der Barmherzigkeit, gewesen. Aber nicht unwahrscheinlich ist, daß der weibliche *Kuan-yin*-Typus mit dem Kinde auf dem Schoße unter nestorianischem Einflusse gebildet worden ist und einfach auf Marienbilder zurückgeht. Der edle, auffallend „arische" Typus der *Kuan-yin* weist auf iranische Herkunft. Eine Bestätigung des kunstgeschichtlichen Zusammenhanges Chinas mit Iran haben die archäologischen Funde in Turfan, besonders die Malereien, erwiesen. Vgl. das große Tafelwerk „Chotscho" von Alb. von Le Coq.

[25] De re literaria Sinensium Commentarius Lugd. Batav. 1660.

[26] Ibid. 136.

pientia sinica“ Pater Ignatius da Costas Übersetzung des *Ta-hio*, der „Großen Lehre“, herausgegeben[27]. Das Heft scheint nach Holzschnitt gedruckt zu sein. Nach Dedikation und Vorrede zu urteilen, hat Intorcetta ein größeres Verdienst an dem Buche, als der Titel angibt. Er gibt auf dem Titelblatt seinem Lehrer Ignatius da Costa die Ehre, aber in Andreas Ferrams Vorrede wird er selbst als „Verfasser“ bezeichnet. Der Inhalt des Buches gab keine Veranlassung, die Frage nach dem Verhältnis der chinesischen Gottesnamen zur christlichen Gotteslehre zu behandeln.

Eine von den vier „Schriften“, die an Ansehen den fünf *King* am nächsten kommen, wurden in Europa bekannt in der wörtlichen lateinischen Übersetzung des italienischen Jesuiten Intorcetta, Paris 1673. Es war das Tschung-yung[28] (Intorcetta schrieb Chum yum) „Die Lehre von der Mitte“ (medium constanter tenendum), wozu K'ung-fu-tses Lebensbeschreibung auf lateinisch und französisch gefügt wurde[29]. Intorcetta will den K'ung-fu-tse nicht mit Seneca und Plutarch vergleichen, aber er weist hin auf den hohen Standpunkt seiner Lehre und darauf, daß K'ung-fu-tse weder Götzendiener noch Atheist war[30]. Sein hohes Ansehen bei den Chinesen müßte, richtig verwertet, zur Stärkung des Christentums dienen können, ebenso wie sich Paulus bei den Athenern auf einen griechischen Dichter als Autorität gestützt hätte[31]. Pater Philippe Couplet lenkte während seiner Reise in Europa 1680 die Aufmerksamkeit auf K'ung-fu-tses klassische Urkunden, übersetzt von Ignacio

---

[27] Kircher a. a. O. 136. — Über die „Sapientia sinica“, die ich bei meinem Besuch der Pariser Bibliothek Ostern 1913 nicht selbst einsehen konnte, hat mir Herr Privatdozent Ebbe Tunelð freundlichst Mitteilungen zukommen lassen.

[28] *Tschung-yuug* wird von H. Svanberg, Kinesisk litteratur, Stockholm 1913, S. 47 treffend wiedergegeben mit „läran om att gå den raka vägen“ (die Lehre vom geraden Wege).

[29] Sinarum Scientia Politico-moralis sive Scientiae Sinicae liber. Auch herausgegeben unter französischem Titel: La Science des Chinois ou le livre de Cum-fu-cu, trad. mot pro mot de la langue chinoise par le R. P. Intorcetta Jes. Paris 1673. Das *Tschung-yung* stammt von K'ung-fu-tses Enkel *Tsi-Si*, der ungefähr 450–400 vor Chr. gelebt hat. S. Fr. Rel.-Urk. I, 170.

[30] a. a. O. 16.

[31] Intelligit ex his omnibus prudens lector, quam non inutilis futura sit Euangelico praeconi viri huius autoritas, si quidem ea apud hanc gentem, quae magistri sui et literarum suarum usque adeo studiosa est, uti quandoque possit (et vero potest) ad Christianam veritatem confirmandam; quemadmodum videmus apostolum Paulum poetae Graeci autoritate olim apud Athenienses fuisse usum.

da Costa[32]. Die hohe Schätzung des chinesischen Gottesglaubens hielt sich lange in den jesuitischen Schriften und wurde durch sie dem gebildeten Abendlande eingepflanzt. Im Jahre 1687 erschien in Paris das von uns schon angeführte stattliche Werk der vier Jesuiten unter Leitung des P. Couplet[33], wo Konfuzius als „Sapientissimus et moralis philosophiae pariter ac politicae magister et oraculum" bezeichnet wird. Kein europäischer Philosoph habe solche Autorität wie Konfuzius, und er stehe keineswegs im Gegensatz zur Lehre und zum Lichte des Evangeliums[34]. Eine kommentierte Übersetzung der „Großen Lehre" (*Ta-hio*), der „Beständigen Mitte" (*Tschung-yung*) und von Konfuzius' Logia (*Lun-yü*) wird von den Jesuitenpatres dem Könige Ludwig XIV. überreicht, als ob Konfuzius selbst in Frankreich gelandet wäre, um sich der französischen Majestät zu Füßen zu werfen, „um Deine Weisheit öffentlich zu bewundern und um zu bekennen, daß seine eigene, von seinen Landsleuten mit unglaublichem Lob und Ruhm gepriesene Weisheit doch der Deinigen unterlegen ist, wie die Sterne hinter der Sonne zurückstehen". Konfuzius habe selbst das Kommen eines vollkommenen Fürsten vorhergesagt, was sich jetzt im Ludwig erfüllt habe, dessen Sorge, die Ketzer auszurotten, dem Konfuzius ganz besondere Freude bereitet hätte, da der chinesische Meister gelehrt hatte: *Hu y tuon*, d. h. „oppugna heretica dogmata."[35]

Gleichzeitig erhielt Europa die erste ansehnliche Sendung chinesischer Bücher. Früher hatte die Pariser Bibliothek vier chinesische Bände, die aus Cardinal Mazarins Sammlungen stammten. Pater Joachim Bouvet brachte bei seiner Rückkehr aus Peking 1697 ein Geschenk des Kaisers Kang-hsi mit, das aus 49 chinesischen Büchern bestand[36]. Erst 65 Jahre später erhielt die Bibliothèque nationale eine Bereicherung von Manuscripten aus Indien, die sich an Bedeutung mit dem messen konnten, was Bouvet aus dem entlegneren China mitgebracht hatte.

---

[32] H. Cordier, La Chine en France au XVIII siècle, Paris 1910, S. 113.

[33] Confucius Sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiane Herdtrich, Francisci Rougimont, Philippi Couplet, Paris 1687. [34] l. c. S. XIII.

[35] Ein pikanter Beitrag zu der augenblicklichen Diskussion unter den Sinologen über die vielgepriesene chinesische Toleranz, die J. J. M. de Groot endlich, wenn auch vielleicht mit einiger Tendenz zu einer entgegengesetzten Einseitigkeit, ins Reich der Fabel verwiesen hat.

[36] Vgl. H. Cordier, La Chine en France au XVIIIe siècle Paris 1910, S. 113. Als Gegengabe schickte Ludwig XIV. eine stattliche Sammlung von Kupferstichen.

Noch einen Schritt weiter als Intorcetta und Couplet ging der Jesuit Fr. Noel, der 1711 in Prag eine Originalübersetzung der sechs klassischen Bücher erscheinen ließ[37]. Da diese Bücher von allen Baccalaureis des Reiches gelernt werden, was mit den fünf *King* nicht der Fall ist, sah er eine Übertragung der ersteren als notwendiger an. Er findet die Chinesen, wenn nicht in der Form, so doch im Inhalt den alten Griechen vergleichbar[38]. Waren Intorcetta und seine Helfer „von der ausdrücklichen Absicht geleitet, nicht den Europäern die chinesische Weisheit zu zeigen, sondern den Missionszöglingen Waffen zu verschaffen“[39], so tritt bei diesem Jesuitenpater der Missionszweck mehr zurück. „Diese lateinische Übersetzung der sechs klassischen Bücher der Chinesen überreiche ich dir, lieber Leser, nicht nur, damit du kennen lernest, was die Chinesen geschrieben haben, sondern auch, damit du das tun mögest, was sie richtig gedacht haben“. Seine Vorrede schließt Noel mit dem frommen Wunsche: „Dum leges Sinarum doctrinam, Christianorum vitam cogita. Utinam utrisque lapis angularis fiat Christus“. Auf ihn wie auf alle wirkte das hohe Alter der chinesischen Kultur besonders imponierend. Im J. 1687 hatte der belgische Jesuitenpater Ph. Couplet[40] die chinesische Chronologie von 2952 v. Chr. bis 1683 n. Chr. herausgegeben, welche ein ungemeines Interesse in wissenschaftlichen Kreisen erweckte, das mehr als hundert Jahre anhielt. Einer ihrer ersten deutschen Besprecher war der kurfürstliche Brandenburger Rat Christ. Mentzel[41]. Die Angabe, daß die 5 *King* 3000 Jahre vor unserer Zeitrechnung geschrieben waren, hielt sich noch bis Voltaire[42]. Kein Wunder, daß eine so alte Weisheit Vertrauen und Ehrfurcht einflößte. Die seit Justinus Martyr in der Kirche so beliebte Entlehnungstheorie mußte, wie wir schon bei Mar-

[37] Sinensis imperii libri classici sex, nimirum Adultorum schola, Immortabile Medium, Liber sententiarum, Memcius, Filialis observantia, Parvolorum schola, e sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël, Praga 1711.

[38] Vgl. Jos. Hager, Panthéon Chinois ou parallèle entre le mete religieux des Grecs et celui des Chinois etc. Paris 1806.

[39] Intorcetta ꝛc. S. XIII.

[40] Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae. Paris 1687.

[41] Kurtze chinesische Chronologia oder Zeitregister aller chinesischen Kaiser, Berlin 1696.

[42] Oeuvres complètes 1878 V, 55. Er verweist auf den Brief des gelehrten Jesuiten Parrenin (Lettres au R. P. Parrenin, Paris 1759, 2. Aufl. Paris 1770).

tinius gesehen haben, weit zurückgreifen, um die zeitliche Priorität der biblischen Wahrheit aufrecht zu erhalten. Die Jesuiten erkannten in den fünf *King* „die Prinzipien des natürlichen Gesetzes, welche die alten Chinesen von den Kindern Noahs empfangen hatten“[43]. Die Jesuiten erfreuten sich damals der besonderen Gnade des chinesischen Kaisers, der ihre Gleichsetzung des chinesischen mit dem christlichen Gottesnamen in feierlicher Weise bestätigt hatte. Als er im Jahre 1675 den 12. Juli in die Kirche der Gesellschaft zu Peking gekommen war, schrieb er mit eigner Hand vermittels eines Pinsels die zwei Schriftzeichen *Kiem Tien*[44] „Verehre den Himmel“, „Bete den Himmel an“. Tafeln mit derselben Inschrift wurden in den Jesuitenkirchen im himmlischen Reiche aufgehängt, in der Überzeugung, diese Worte besagten eine Verehrung des Herrn des Himmels, nicht des sichtbaren Himmels[45]. Im Jahre 1692 gewannen Jesuiten ihren größten Erfolg, als Kang-hsi die Erlaubnis erteilte, die katholische Religion im Reiche frei zu predigen und zu verbreiten[46].

Dieser Fortschritt wurde um so höher geschätzt, als er hartnäckige Bemühungen erfordert hatte und mit ansehnlichen Schwierigkeiten verbunden gewesen war. Im neunten Regierungsjahr des minderjährigen Kang-hsi war 1671 ein Edikt herausgekommen, das zwar dem Leiter des astronomischen Werkes, dem belgischen Jesuiten Verbiest und seinen Mitarbeitern freie Religionsübung gestattete, aber das Erbauen von neuen Kirchen und den Übertritt zum Christentum verbot. Die Grundlehren des Konfuzianismus wurden neu eingeschärft, und zum ersten Male predigte man breiten Volksschichten einen unverhüllten Fanatismus[47]. Während so die Mission an ihrem Fortgang verhindert wurde, hatte auch Intorcetta schlechte Behandlung zu erdulden. Der Kaiser bekam freilich mehr und mehr Verständnis für die Verdienste der Jesuiten. Aber Peregra, Thomas und andre Patres mußten erst mehrere vergebliche Versuche machen, um die Aufhebung des Edikts zu erlangen,

[43] Lettres édifiantes et curieuses par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus. Recueil XIX, 1729 S. 483.

[44] *Kiem Tien* vgl. S. 267 Fußn. 78.

[45] Vgl. Chr. Wolf, Gesammelte kleine philosophische Schriften VI, S. 114, Halle 1790.

[46] P. Jos. Suarius, Libertas Evangelium Christi annunciandi et propagandi in imperio Sinarum solenniter declarata anno Domini 1692 die 22 Mensis Martii etc. in Novissima Sinica. 2. Aufl. 1699.

[47] Vgl. Conradys bei W. P. Wassiljew, Die Erschließung Chinas, deutsche Bearb. von R. Stübe, Leipzig 1909, S. 194.

bis dies 1692 glückte. Damals wurde das Christentum ausdrücklich für zugelassen erklärt[48].

Die Eröffnungen der Jesuiten über China mußten die Aufmerksamkeit der leitenden Geister erwecken. Leibniz setzte sich in brieflichen Verkehr mit einigen der Missionare[49], und stellte an sie „viele und schwere Fragen", wie Grimaldi ihm 1693 in einer ausweichenden Antwort schrieb[50]. Die Bekanntschaft des vom chinesischen Kaiser zum Nachfolger Verbiests als Präsident des mathematischen Tribunals berufenen Grimaldi hatte Leibniz in Rom gemacht[51]. In der Vorrede zu den von ihm anonym herausgegebenen „Novissima sinica" wie im Titel[52] gibt er dem Optimismus Ausdruck, dem die Ereignisse in China die schönste Bestätigung zu geben schienen. Das Büchlein ist mit dem Bildnis des großen Kaisers Cam-Hy (Kang-hsi 1662 – 1722) geziert, der damals in Europa so oft gepriesen und abgebildet wurde. Die weltgeschichtliche Bedeutung des regeren Verkehrs zwischen China und dem Abendland hat Leibniz dort in Worten ausgesprochen, welche verdienen angeführt zu werden: „Singulari quodam fatorum consilio factum arbitror, ut maximus generis humani cultus ornatusque hodie velut collectus sit in duobus extremis nostri continentis, Europa et Tschina (sic enim efferunt) quae velut Orientalis quaedam Europa oppositum terrae marginem ornat. Forte id agitat suprema providentia, ut dum politissimae gentes eaedemque remotissimae sibi bracchia porrigunt, paulatim quicquid intermedium est, ad meliorem vitae rationem traducatur". Der erste Teil[53] der Novissima sinica kam zum ersten Male 1697 heraus

---

[48] P. Charles Le Gobien, S. J., Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la Religion chrétienne, Paris 1698. Le Gobien schreibt nicht mehr wie die Portugiesen: Hantum, Hansi, Quamsi usw, sondern nach französischer Aussprache: Chanton, Chansi, Coüansi usw.

[49] A. Verjus, Correspondance avec Leibniz au sujet des affaires de Chine 1706.

[50] Novissima sinica, 2. Aufl. 1699, S. 156f.

[51] C. H. Chr. Plath, Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibniz, Berlin 1869, S. 33f.

[52] Novissima sinica, historiam nostri temporis illustratura in quibus de christianismo publica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europaearum etc. edente G. G. L. 2 ed. 1699.

[53] Als zweiter Teil der Novissima sinica erschien 1699 eine lateinische Übersetzung von der französischen Schrift des Jesuiten Joachim Bouvet über

und enthielt 7 Äußerungen von Jesuiten über China und die Mission. In der Vorrede gab Leibniz seiner hohen Meinung von der Religion Chinas einen starken und für die religiöse Auffassung seiner Zeit besonders bezeichnenden Ausdruck. „Das unaufhaltsame Umsichgreifen der Sittenverderbnis hat uns meiner Meinung nach in die Lage gebracht, daß es fast nötig erscheint, chinesische Missionare zu uns zu senden, die uns über den Wert und die Ausübung der natürlichen Theologie belehren können, so wie wir ihnen Missionare zur Verkündigung der geoffenbarten schicken." Der Vergleich, den Leibniz zwischen der Sittlichkeit K'ung-fu-tses und der der Bibel anstellte, fiel nicht immer zu Gunsten der letzteren aus[54]. Wie bekannt überwogen aber Leibnizens chinesische Sympathien nicht seinen Missionseifer. In seiner Denkschrift vom 25. Mai 1700, betreffend die Akademie der Wissenschaften, die der Kurfürst in Berlin errichten wollte, nennt Leibniz unter den Aufgaben der Akademie an erster Stelle „die Fortpflanzung des einen Evangelii". In der Stiftungsurkunde wird ebenfalls die Mission erwähnt. In dem von einem durch Leibniz beeinflußten Verfasser stammenden „Pharus missionis evangelicae", den Plath herausgegeben hat[55], wird die Mission in China als eine deutsche Aufgabe bezeichnet, während die Engländer in Westindien und die Holländer in Ostindien wirkten.

Lange bevor die unumwundene Anerkennung der chinesischen Religion als einer freilich unvollkommenen, der Offenbarung entbehrenden, aber doch wirklichen Anbetung des wahren Gottes in den höchsten Bildungsschichten der Zeit solchen enthusiastischen Beifall gefunden hatte, hatte sich die Opposition zuerst in den eigenen Reihen der Jesuiten zu regen begonnen[56]. Longobardi, der sehr lange (von 1596 bis 1655)

den chinesischen Kaiser, auch mit dessen Bilde versehen: „Icon regia monarchae Sinarum nunc regnantis. Ex gallico versa".

[54] Kortholt, Viri illustris Leibnitii epistolae ad diversos. Leipzig 1734, II, S. 165ff.

[55] C. H. Chr. Plath, Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibniz, Berlin 1869, S. 71ff.

[56] Eine vollständige Bibliographie des Streites über die Riten in China bietet: H. Cordier, Bibliotheca sinica, 2. Aufl. II, Paris 1905, S. 870ff., über den Gottesnamen in China vgl. S. 1279ff. Weiteres ist zu erfahren aus dem Spezialkatalog der Bibliothèque nationale: Catalogue de L'Histoire de l'Asie. Vgl. außerdem den Artikel „Chine" bei Louis Moréri, Le grand dictionnaire historique (neue Aufl. mit Zusätzen vom Abbé Goujet, Paris 1759) und J. Brückers vortrefflichen Artikel Chinois (Rites) bei A. Vacant und E. Mangenot, Dictionnaire de Théologie catholique, Paris 1903ff., II, 2365f.

in China wirkte, meinte, daß *T'ien* und *Schang-ti* den materiellen Himmel, nicht den Herrn des Himmels bezeichneten[57] und verbot die Anwendung der chinesischen Gottesnamen. Die geläufigen Beweise für den Supranaturalismus des altchinesischen Gottesglaubens wurden von Longobardi in seinem „Tractatus de nominibus sinensibus" 1523–33 bestritten[58]. Ihm schlossen sich begierig die anderen, missionierenden Orden an. Vielleicht wirkte dabei die allzu menschliche Mißgunst über die Erfolge der Jesuiten. Die Dominikaner Jean Baptiste de Moralez und der Franziskaner Antoine de Sainte Marie „entdeckten" im Jahre 1633, daß die Jesuiten den chinesischen Christen erlaubten, dem K'ung-fu-tse und den Verstorbenen dieselbe Verehrung zu widmen, die die chinesischen Götzendiener diesem Philosophen und ihren Vorfahren widmeten[59]. Die Nachrichten von der Religion Chinas waren nicht immer so günstig wie bei den Jesuiten. Als man den Pater Grüber, der drei Jahre lang in China geweilt hatte, im Jahre 1665 nach seiner Meinung fragte, antwortete er, daß die Chinesen im Herzen alle Götzendiener waren. Auch er gab den Anhängern K'ung-fu-tses einen gewissen Vorzug, aber das half ihnen nicht. „Sie sind im Herzen alle Götzendiener und beten im Innern Götzenbilder an. Legt man Gewicht auf das Äußerliche, so findet man drei verschiedene Sekten. Die erste bilden die Literaten, welche sagen, sie beteten eine höhere Substanz an, die sie in ihrer Sprache *sciax-Ti* nennen. Diese zwei Wörter haben sie auf Goldschilden eingeritzt, die in ihren Tempeln aufgerichtet sind, und sie ehren *sciax-Ti* mit Opfern, die darin bestehen, daß man goldenes, silbernes oder weißes Papier, Lichter und Weihrauch verbrennt. „Aber wenn sie sich zu dieser Religion bekennen, in der etwas Edles zu liegen scheint, so ist das doch nur äußerlich, um sich von den andern zu unterscheiden, besonders von den Bonzen" (Buddhistenmönchen). „Diese sind eine Menschenklasse, die von Indien nach China gekommen ist. Sie sind Götzendiener, abergläubisch, dumm und leichtgläubig. Anfangs hatten sie einen gewissen Erfolg bei den Chinesen, wie es oft mit neuen Dingen geht, die man nicht genauer kennt. Die Lehre von der Seelenwanderung, die sie mitbrachten, verschaffte ihnen zuerst großes

[57] Vgl. Piolet, l. c. III, 527 ff.

[58] Spanisch in P. Navarrete, Tratados historicos etc., Madrid 1676, auch in französischer Übersetzung von P. de Cicé, Traité sur quelques points de la religion des Chinois, Paris 1701.

[59] Décret du S. Père Clemens XI sur les Cérémonies de la Chine. Ohne Datum und Druckort.

Ansehen, obwohl sie nicht ganz der Lehre von Pythagoras' Anhängern gleicht. Aber später traten die chinesischen Gelehrten gegen diese Eindringlinge auf, mehr aus Neid als aus Liebe zu ihrer alten Religion, und sie haben ihre *sciax-Ti* so erfolgreich gepredigt, daß sie die Religion der Bonzen aller Achtung beraubt haben[60]. Den sehr dramatischen Streit, dem sich Machtfragen und Intrige in wenig erfreulicher Weise beimischten, haben wir hier nicht zu verfolgen[61], obgleich er für die Auffassung der chinesischen Religion und ihren Einfluß auf die Aufklärung nicht ohne Interesse ist. Zweifellos hatte die Anpassungsfähigkeit der Jesuiten die Grenze des sittlich Verantwortlichen bedenklich überschritten. Der apostolische Vicar Maigrot von Fo-kien, auch Bischof von Conon, schrieb in seinem Hirtenbrief vom 26. März 1693 ausdrücklich vor, daß Gott „Herr des Himmels", *T'ien-tchu*, genannt werden sollte, nicht *T'ien* und *Schang-ti*, „Himmel und Kaiser"; denn das sei Abgötterei[62]. Er drang darauf, daß die Tafel mit den Worten *Kiem tien* „Verehre den Himmel", die in allen jesuitischen Kirchen aufgehängt worden war, entfernt werden sollte, wodurch viel Unruhe entstand[63]. Im Vatikan waren starke Mächte gegen die Jesuiten am Werke. Innocentius setzte eine Kommission ein, die Fragen formulierte und sich Antworten verschaffte, die der jesuitischen Praxis strikt zuwiderliefen[64]. In Bezug auf die Gottesnamen handelte die zweite Frage davon, „inwiefern die Worte *T'ien* „Himmel", oder *Schang-ti* „höchster Kaiser" als Bezeichnung für den allgütigen höchsten Gott (Deum Optimum Maximum) zu verwerfen seien. Man kann im Zweifel sein. Denn allerdings meinten und meinen manche europäischen Missionare, daß die alten Chinesen mit den erwähnten Namen den lebenden und wahren Gott bezeichnen. Aber nichtsdestoweniger erklären fast alle Missionare,

---

[60] Viaggio del P. Giovanni Grueber tornando per terra da China in Europa. Auch französisch. — *Sciax-Ti* = *Schang-ti*.

[61] Vgl. J. Brücker, Art. 469 Rites Chinois in A. Vacant et E. Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1903 ff., II, S. 2365 ff. Auch Artikel Chine in Louis Moréri, Le Grand Dictionnaire historique. Neue Ausgabe mit Zusätzen von Abbé Goujet, Paris 1759.

[62] Picot, ibid. I, S. CCXXXIV.

[63] Das zu Trevoux herausgegebene Jahrbuch Amsterdam 1702, I, 53 f.; Chr. Wolf, Ges. kleine philosophische Schriften, VI, Halle 1740, S. 114 f.

[64] Décret du S. Père Clement XI. sur les Cérémonies de la Chine. Enthält Maigrots Mandatum, die Fragen der Kommission, die Antworten, das Dekret des Klemens XI. von 20 1704. Die folgende Frage wegen des Gottesnamens interessiert uns: Secundo: Quaeritur.

daß die chinesischen Gelehrten, welche die bedeutsamste Richtung im chinesischen Reiche vertreten, soweit sie die Lehre dieser Richtung darstellen und ihr huldigen, wenigstens seit 500 Jahren, seit sie alle oder, wie manche meinen, fast alle in Atheismus verfallen sind, mit den Worten *T'ien* und *Schang-ti* nichts anderes bezeichnen als den physischen, sichtbaren Himmel oder die höchste Kraft des Himmels, die ihm innewohnt und in der sie den Ursprung (principium) oder besser einen Teil des Ursprungs (conprincipium) vom All sehen. Daher opfern sie dem so aufgefaßten Himmel ebenso wie der Erde, den Planeten, den Bergen und Flüssen[65]". Die Frage wurde bejaht: „Denn wenn diese Worte bei der bedeutsamsten Richtung in China, den Literaten, nichts andres bezeichnen als den körperlichen, sichtbaren Himmel oder eine gewisse ihm innewohnende Kraft oder Eigenschaft, so müssen die Missionare, welcher andre Inhalt auch immer in diese Worte gelegt werden kann, sie ganz vermeiden, um nicht etwa den Heiden Veranlassung zu geben zu der Meinung, daß der Gott, den die Christen verehren, nur der physische Himmel oder dessen Kraft sei". Die Diskussion wurde für die katholische Mission von Clemens XI. durch ein Dekret von 1704 (erst 22. Febr. 1709 publiziert) und endlich von Benedikt XIV. durch die Bulle Ex quo singulari beendigt, und „Herr des Himmels" als Gottesname offiziell angenommen, obwohl dieser Name im dritten Jahrhundert v. Chr. einem der acht Geister zugeteilt worden war[66]. Man hat der päpstlichen Verfügung[67] eine möglichst milde Auslegung abgewinnen wollen. Die Missionare in Peking schrieben später davon: „Wenn der Papst der sinesischen Kirche verboten hat, sich der Worte *T'ien* und *Schang-ti* zu bedienen, so hat er nicht behauptet, daß sie nicht schon von alters gewöhnlich, und die sinesischen Namen des wahren Geistes gewesen, worüber nie gestritten worden, auch nicht gestritten werden kann. Auch hat er deswegen mit nichten gesagt, daß sie es jetzt nicht mehr sein sollten; sondern er hat nur

[65] Im Décret du S. Père Clément XI. sur les Cérémonies de la Chine steht C. Maigrots Mandatum oder Edictum, ferner die Fragen der Kardinalkommission, die Antworten darauf und das Dekret des Papstes. Die oben angeführte Frage steht S. 24, die Antwort S. 74.

[66] U. A. Giles, Religions of ancient China, S. 17.

[67] Eine vollständige Bibliographie über les Questions de Rites bietet H. Cordier, Bibliotheca Sinica, 2. Aufl., II, Paris 1905, S. 870ff. Über die Übersetzung des Wortes „Gott" siehe ibid. S. 1279ff. Vgl. den Spezial-Katalog der Bibliothèque nationale: Catalogue de l'Histoire de l'Asie (L, 54 im Lesezimmer).

verboten, daß man sich derselben bedienen soll. Ein Verbot, welches der reinen Lehre und der Weisheit des Hirten aller Hirten würdig ist, weil der anbetungswürdige Name Gottes bei den Finsternissen des Götzendienstes, die fast ganz China bedecken, keiner Zweideutigkeit ausgesetzt sein, noch durch Unwissenheit verdunkelt werden darf, sondern weil er mit dem hellen Lichte des Glaubens in den Augen aller glänzen muß" [68]. Man hat es auch versucht, die Wahl des neuen Gottesnamens wissenschaftlich zu rechtfertigen, indem man ihm eine so ehrwürdige Vorgeschichte wie möglich zugeschrieben hat [69]. Jedenfalls kommt die frühere Anwendung von *T'ien tschu* hauptsächlich bei Buddhisten, Juden, Nestorianern, Muhammedanern, Katholiken, Evangelischen vor. Die uralten echten Bezeichnungen des Urhebers des chinesischen Glaubens waren in der Tat durch den Vatikan als für das Christentum unbrauchbar, d. h. als heidnisch, der Naturreligion und der Abgötterei zugehörig faktisch, beseitigt. Ich habe schon im Kapitel 4 bemerkt, daß die allgemeine Missionspraxis sonst eher die Urhebernamen aufgenommen hat, um den christlichen Gottesbegriff nahe zu bringen. Das Gleiche ist in China durch die protestantische Mission geschehen.

Man darf sich nicht darüber wundern, wenn es unter der Asche glühte bei den Jesuiten, die mittelst ihrer Gelehrsamkeit und Erfahrung sich von der Richtigkeit des gebräuchlichen Gottesnamens überzeugt hatten. Wir besitzen darüber ein rührendes Zeugnis in der Notitia linguae sinicae des Paters Prémare, die erst hundert Jahre nach seinem Tode 1831 in Malacca gedruckt und 1847 zu Kanton in englischer Übersetzung herausgegeben wurde. 1861 gab der Sinologe G. Pauthier eine bis dahin ungedruckte vertrauliche Mitteilung heraus, in der Prémare, gestützt auf die angeführten chinesischen Texte, eingehend seinem Bedauern über das Geschehene Ausdruck gab. Der heilige Stuhl hatte sein Verbot ergehen lassen. „Aber", schrieb Prémare, „ich kann nicht glauben, daß die Kirche es für etwas Schlimmes hält, wenn man den Freigeistern in Europa den bedeutsamsten Vorwand entzieht, den sie für ihre Leichtgläubigkeit und ihr lasterhaftes Leben anführen: daß

[68] Christoph Meiners, Abhandlungen sinesischer Jesuiten über die Geschichte, Wissenschaften, Künste, Sitten und Gebräuche der Chinesen, I, Leipzig 1778, S. 442. Übersetzung von Mémoires concernant l'histoire etc. des Chinois, I, Paris 1775.

[69] So noch Pater H. Havret, *T'ien-tchou*, Seigneur du Ciel (Variétés sinologiques XIX, Schanghai 1904), der nach Franke (A. R. W. XIII, 1910, S. 123) das Wort bisweilen mit *T'ien-wang* „Himmelskönig" verwechselt hat.

nämlich der Atheismus nichts so Abscheuliches sein kann, da das weiseste und älteste Volk der Welt sich öffentlich zu ihm bekennt“ [70]. Am 10. September 1728 berichtete Prémare [71] in einem Briefe aus Kanton, der regierende Kaiser, der oft über *T'ien* und *Schang-ti* alles das sage, was die Propheten über den wahren Gott verkündet haben, verhöhne öffentlich den Namen *T'ien-tschu*, den wir diesem geben, und verschmähe den Gottmenschen, den wir verehren, ohne daß ein Missionar „gewagt habe, zur Verteidigung von Jesus Christus etwas zu schreiben“. Der Kaiser habe geschrieben, die europäische Religion, welche den *T'ien-tschu* verehre, gehöre zu den falschen Sekten, und die Europäer brauche man nur wegen ihrer mathematischen Kenntnisse. Der chinesische Text, den Prémare ebenfalls mitteilt, enthält jedoch, wie Pauthiers zeigt, nicht die ausdrückliche Behauptung, daß die christliche Lehre falsch sei, sondern besagt nur, daß die *T'ien-tschu*-Religion der Europäer nicht aus den chinesischen *King* geschöpft sei [72].

Den blühenden Hoffnungen der Jesuiten in China bereiteten nicht nur der Neid andrer missionierenden Mönche und der Vatikan, sondern auch die in China ausgebrochenen Verfolgungen ein klägliches Ende. Wir können uns nicht verhehlen, daß sie durch ihre eigenen Methoden einen starken Anteil an der Schuld trugen. Aber den gegen sie gerichteten Kundgebungen des Vatikans, daß *Schang-ti* oder *T'ien* vom christlichen Gott, von der Gottheit schlechthin nicht gebraucht werden dürfte, haben nicht nur evangelische Missionare wie Morrison, Medhurst [73], J. Legge, Faber, sondern auch eine Zahl der sonstigen maßgebenden Sinologen, vor allen Georg von der Gabelentz [74] und Victor von Strauß und Torney [75], weiter de Harlez, Grube, Conrady u. a. Unrecht gegeben. Die Bulle des Papstes vermochte indes die hohe Schätzung oder Überschätzung von Chinas Kultur, Sittenlehre und Religion, die die Jesuitenpatres durch Übersetzungen und „Lettres édifiantes et curieuses“ genährt hatten, nicht zu dämpfen. Sie hatten dem staunenden

[70] G. Pauthier, Lettre inédite du P. Prémare sur le Monothéisme des Chinois. Paris 1861, S. 4.

[71] Derselbe Prémare hat ein chinesisches Drama übersetzt als: Le Petit Orphelin de la Maison de Tchao. Dieser Dichtung entnahm Voltaire die Idee zu seiner Tragödie L'orphelin de la Chine.

[72] a. a. O. S. 52.

[73] A dissertation on the theology of the Chinese, Shanghai 1847.

[74] Siehe oben S. 100.

[75] Victor von Strauß und Torney, Der altchinesische Monotheismus. Heidelberg 1885.

und bewundernden Publikum gezeigt, daß die Chinesen schon vor Abraham den wahren Gott kannten und daß sie vor Roms Gründung eine hohe Sittenlehre gezeitigt hatten. Auch in kirchlichen katholischen Kreisen war das Chinafieber hoch und man kann noch keinen Rückgang in der Mitte des Jahrhunderts verspüren. Eingehend hat man sich mit der Frage nach der Herkunft der uralten chinesischen Kultur beschäftigt. Die ägyptische Hypothese wurde bereits erwähnt. M. de Guignes führte sie näher aus. Eine ägyptische Kolonie von 5000 Personen wäre nach seiner am 14. November 1758 in der Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres vorgetragenen Berechnung[76] nach China gekommen und hätte die Chinesen in Künsten und Wissenschaften unterrichtet. Diese Hypothese fand viel Zustimmung, aber auch Widerspruch[77]. Der gelehrte Jesuit Parrenin stellte sich ihr kritisch gegenüber. Er neigte zu der vernünftigen Meinung, die Chinesen selbst hätten „die Künste und Wissenschaften begründet, die sie drei- oder viertausend Jahre lang getrieben hätten“[78].

Daß das eigne Hauptquartier der katholischen Theologie, die Universität Paris, dauernd ein Mittelpunkt für die Chinabegeisterung blieb, mußte auf die konservativeren Kreise beunruhigend wirken. Nicht ohne Grund stellte man die Vorliebe für China, welche die Maßregeln des Vatikans in den kirchlichen Kreisen keineswegs abzukühlen vermochten, zusammen mit dem mehr und mehr um sich greifenden Deismus. Man kann sich heute der Erkenntnis nicht mehr verschließen, daß dieses Zusammentreffen nicht bloß auf Zufall beruhte. Beobachtet hat man es schon im 18. Jahrh. in Paris. Der französische Lektor an der Universität Upsala, Chevaillier, machte mich auf eine eigentümliche Schrift aufmerksam, die ohne Verfassernamen und Jahreszahl in Paris etwa 1767 herausgekommen ist: Cas de conscience sur la commission établie pour réformer les corps réguliers. Sie ist eine Klageschrift gegen die Herrschaft des Deismus und führt als Beweis für diese unter anderm an, daß man selbst an der Sorbonne, wo man früher nur Scholastik getrieben hätte, jetzt Vergleiche anstelle zwischen der

[76] Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie Egyptienne, Paris 1759.

[77] L. Deshautesrayes, Doutes sur la dissertation de M. de Guignes ... proposées à Mrs de l'Acad. Royale des Belles-Lettres, Paris 1759. De Guignes antwortete im selben Jahr (Réponse de M. de Guignes etc. Paris 1759).

[78] Lettres de M. de Maisan au R. P. Parrenin, jésuite, missionaire à Pékin, conserant diverses questions sur la Chine, Paris 1759, 2 éd. 1770, S. 222 ff.

chinesischen und der mosaischen Chronologie. Der Verfasser[79] ist sehr unzufrieden mit seiner Zeit. Die Theologen verkündigten eine Lehre, schlimmer als die vorher herrschende der Jesuiten. Der Deismus und die bloße natürliche Religion seien die notwendige Folge des Molinismus. Einen Mittelweg zwischen Molinismus und Jansenismus kenne die moderne Fakultät nicht, sondern man ziehe wirklich die Konsequenzen des ersteren, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht. Die eigne Studienzeit des Verfassers lag etwa 35 Jahre zurück. Von dem, was man jetzt an der Universität zu hören bekomme, verstehe er kein Wort. Sprache, Methode, Probleme, alles sei neu. Man fühle sich wie in einem fremden Lande. „Wozu dienen alle diese Fragen nach der mosaischen Chronologie, die man der fabelhaften Zeitrechnung der Chinesen gegenüberstellt, wobei man dieser mit Vorliebe besonderes Gewicht beimißt, wenn nicht dazu, Zweifel zu erwecken an der Offenbarung und Autorität der heiligen Schrift, der Grundlage unserer Religion?“[80] China war Modesache und mehr als das.

Leibniz' Beispiel hat uns gezeigt, daß man in protestantischen Kreisen den Katholiken nicht nachstand, wenn auch — wie wir sogleich sehen werden — die Vorliebe für China zuweilen als ein Zeichen römischer Sympathien angesehen wurde.

Der repräsentativste Denker der deutschen Aufklärung, Christian Wolf, hat in seiner Festrede in Halle 1721[81], als er das Prorektoratsamt seinem Nachfolger übergab, der Sittenlehre der Chinesen das höchstmöglichste Lob gespendet, indem er sich vornahm, ihre Übereinstimmung mit der seinigen zu beweisen. Irrtümlich wurde, nach ihm, Konfuzius in Europa als Schöpfer dieser chinesischen Weisheit angesehen. Sie existierte in China viel früher. Aber als „ein bejammernswürdiger

---

[79] Auf dem der Bibliothèque nationale gehörigen Exemplar steht mit Bleistift: Par D. Clémencet, suivant Bachaumont, ou par un dominicain de la rue du Bac (1767).

[80] a. a. O. 49. — Der Verfasser spricht S. 71 davon, daß „unsere Philosophen“ es gewagt hätten, England, Preußen, Schweden und andre Länder, in denen der Katholizismus kaum geduldet werde, als vorbildlich hinzustellen.

[81] De sapientia Sinensium oratio Trevostii 1725, Frankfurt a. M. 1725. Von dem für die chinesische Chronologie erregten Interesse liefert auch Chr. Wolf im Vorwort zu seiner akademischen Rede über die chinesische Sittenlehre ein Zeugnis: „In der Zeitrechnung habe ich keine Untersuchungen angestellet, da solches meinem gegenwärtigen Vorhaben nicht gemäß war“ (Ges. kl.-phil. Schriften VI, S. 13.) In Miscellaneis Berolinensibus IV und V war wiederholt die Zeitrechnung der Chinesen besprochen worden (a. a. O. S. 14 Fußn.).

Zustand" in dem Reiche der Chinesen allmählich eingetreten war, „so hat Confuz, der ein sehr tugendhafter und gelehrter Mann, und von der göttlichen Vorsehung besonders dazu bestimmt war, dem Verfalle derselben wieder aufzuhelfen sich bemühet"[82]. „Confuz darf also sicherlich nicht als Stifter einer chinesischen Weltweisheit, wohl aber als deren Wiederhersteller, betrachtet werden." Die göttliche Berufung des Confuz' hat Wolf einige Jahre später in seinen der Rede hinzugefügten Anmerkungen bestätigt. „Ich trage kein Bedenken, zu behaupten, daß Confuz durch eine besondere Vorsehung Gottes den Sinesern geschenkt worden sei, damit er dem Verfall des Reiches wiederum aufhelfen möchte." Aber eine göttliche Offenbarung lag für ihn weder bei Konfuzius noch sonst in China vor. In der Rede selbst versteigt sich Wolf zu der folgenden Behauptung, die er jedoch später modifiziert hat[83]. „Die alten Sineser, von welchen ich rede, die, da sie nichts von dem Urheber aller Dinge wußten, auch einen natürlichen Gottesdienst, noch viel weniger einige Spuren der göttlichen Offenbarung hatten, konnten also keine andere, als nur natürlichen Kräfte, welche sich auf keinen Gottesdienst gründen, zur Beförderung der Ausübung der Tugend gebrauchen." Aber sie haben sich derselben mit großem Nutzen bedienet. Schon früher hatte Wolf in seinen zum Druck gelangten Vorlesungen sich mit der chinesischen Weisheit mit Vorliebe beschäftigt[84]. Jetzt zieht er den Schluß[85]: „Also habe ich ihnen nun, meine wertgeschätzten Zuhörer! die Gründe der Weisheit der alten Sineser vor Augen geleget, von welchen ich sowol sonsten öffentlich, als auch nun in dieser ansehnlichen Versammlung einigermaßen gezeiget habe, daß sie mit den Gründen meiner Weltweisheit genau übereinkommen."[86]

„Ein böser Mensch" nahm sich vor, wider das Wissen und Willen des Verfassers eine nicht „allzurichtige"[87] Abschrift durch den Druck bekannt zu machen, indem er vorgab, daß „dieselbe zu Rom mit dem Gutheißen und Billigung der Inquisition im 1722sten Jahr herausgekommen, und zu Trevoux mit Bewilligung der Jesuiten bei Johann Boudet, ordentlichen Buchführer des Königes und der Königlichen Academie der Wissenschaften im 1725sten Jahr nachgedruckt worden seie."[88] Daher ließ Wolf seine lateinische Rede im Jahre 1726 in

---

[82] Wolf, Ges. kleinphilosophische Schriften VI, S. 49 f.
[83] S. 112, 113 ff. [84] S. 295 und 207. [85] S. 295 f.
[86] S. 49 f. [87] Ibid. S. 10.
[88] De sapientia Sinensium.

Frankfurt a. M. mit reichen Noten versehen erscheinen[89]. Eine deutsche Übersetzung machte G. F. Hagen für Wolf's „Gesammelte kleine philosophische Schriften" VI, Halle 1740. Das Dokument erschien französisch in J. H. S. Formey's Buch, La belle Wolfienne II, La Haye 1741, und wieder deutsch in der deutschen Übersetzung dieses Buches und wurde viel gelesen. In Lund hat C. G. Schröder unter N. Lagerlöfs Präsidium über Wolf's Ansicht von der chinesischen Philosophie im Jahre 1737 disputiert.

Als Wolf seine Rede verfaßte, kannte er nicht Intorcetta-Couplet's oben erwähnte große lateinische Ausgabe der „drei konfuzianischen Urkunden, sondern außer den Hauptbüchern des sinesischen Reiches, welche der Noël[90] in das Lateinische übersetzt hat, weiter nichts von den sinesischen Nachrichten"[91]. Da „in diesen Büchern weder von Gott noch von den göttlichen Eigenschaften etwas gedacht wird, und weder Confuzius noch ein anderer die Pflichten gegen Gott, als die Liebe, die Furcht, das Vertrauen und dergleichen einzuschärfen suchet", so schloß Wolf, „es müßten die Sineser von dem Schöpfer der Welt nichts gewußt haben"[92]. Jetzt muß er zugeben, daß „weder die alten Sineser noch Confuzius Gottesverläugner gewesen seien"[93]. Aber keine Anwendung wird von der Gotteserkenntnis in der Morallehre gemacht. „Es kann sein, daß sowohl die alten Sineser, als auch Confuzius erkannt haben, daß ein Urheber aller Dinge seie: aber so viel ist auch gewiß, daß ihnen die Eigenschaften desselben unbekannt gewesen sind."[94] Doch waren die Chinesen von den Götzen und deren abergläubischer Verehrung weit entfernt, bis der Götzendienst 65 Jahre n. Chr. aus Indien nach China kam. Die Chinesen haben weniger als andere Heiden gefehlt[95]. Und der philosophische Verfasser meint, daß er in dieser Erkenntnis die Jesuiten und die Dominikaner unter den Missionaren wohl mit einander vereinigen könne. Die Chinesen haben trotz ihrer Unkenntnis in den göttlichen Dingen doch wenigstens keinen Schaden von einem falschen Gottesdienst erlitten[96]; sondern sie haben vor allen anderen Völkern die natürlichen Kräfte als Überbleibsel des göttlichen Ebenbildes ganz erhalten. Und Wolf schreibt „es billig einer höheren Vorsorge zu, daß wir in gegenwärtigen Zeiten, in welchen leider die meisten, die sich Christen nennen, von der christlichen Tugend sehr weit

[89] Oratio de Sinarum Philosophica practica.
[90] Siehe oben S. 100. [91] Ibid. S. 115. [92] S. 116 not.
[93] S. 118. [94] S. 120 not. [95] S. 121 f. not. [96] S. 123 not.

entfernt sind, die Weltweisheit der Sineser bekannter worden ist“ [97]. In diesen Worten hat ein großer Gewährsmann der Aufklärung offen zugestanden, daß die Bekanntschaft mit der chinesischen Weisheit dem damaligen Abendlande eine positive Belehrung und Beeinflussung, nicht nur eine exotische Kuriosität bedeutete.

Wolfs Kollege in Tübingen, Georg Bernhard Bulffinger, veröffentlichte gleichzeitig eine Anthologie aus den chinesischen Klassikern[98], indem er die chinesische Weisheit der christlichen Vollkommenheit für unterlegen, aber doch für bewunderungswert erklärte.

Ich habe bisher solche Beispiele gewählt, wo die Bewunderung für Chinas Gotteserkenntnis oder Morallehre oder beide in schönstem Einklang mit der Schätzung der eigenen Religion und Kirche stand und wo dem Christentum immer eine Überlegenheit zuerkannt wurde. Auch in gewissen theologischen und kirchlichen evangelischen Kreisen stand China während des ganzen Jahrhunderts in hohem Ansehen, obwohl die Vorliebe für den fernen Osten, wie wir schon aus Wolfs Polemik ermitteln, als gewissermaßen katholisch galt. Noch 1794 widmete Christian Schultze „Seiner Hochwürdigsten Magnifizenz dem Herrn Prälat und Domherrn des Hochstifts Meißen Herrn D. Johann Friedrich Burscher der Theologie erstem ordentlichen und der Philosophie außerordentlichem Professor in Leipzig“ ein Büchlein: „Aphorismen oder Sentenzen des Konfuzius, enthaltend Lehren der Weisheit, Ermunterungen zur Tugend, und Trostgründe für Leidende“ ... Der Verfasser nimmt den üblichen Standpunkt ein: Chinas Gottesglauben und Weisheit steht nur der biblischen Offenbarung nach. „Unter allen natürlichen Religionen und moralischen Systemen, so vor Christi Geburt bekannt geworden sind, hat man keine gefunden, so weniger Irrtümer in sich enthalten, als diejenigen, so uns die Geschichte aus den ersten Zeiten des chinesischen Reiches aufbehalten hat. Denn schon vor Alters hat man, wie aus den chinesischen Schriften erhellet, den höchsten und einzigen Gott, welcher der König, oder mit andern Worten, der Himmel und die Erde genannt worden, angebetet.“ [99]

Zu den Bewunderern Chinas ist auch Goethe zu rechnen. Noch der alte Goethe soll nach Eckermann von einem chinesischen Roman ge-

[97] S. 124 not.

[98] Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae; ... excerptum libellis sinicae gentis classicis, Confucii sive docta, sive facta complexis Opera Georgii Bernhardi Bulffingeri, Frankfurt a. M. 1724.

[99] l. c. S. 3.

sagt haben: „Die Menschen denken, handeln und empfinden fast ebenso wie wir, und man fühlt sich sehr bald als ihresgleichen, nur daß bei ihnen alles klarer, reinlicher und sittlicher zugeht . . . Aber eben durch diese strenge Mäßigung in allem hat sich dann auch das chinesische Reich seit Jahrtausenden erhalten und wird dadurch ferner bestehen." Der Vergleich geht, wie wir sehen, hier nicht ohne einen Überschuß zu Gunsten von China ab.

Aber es gab auch Geister, besonders in England und Frankreich, die die Überlegenheit exotischer Lehren und Einrichtungen mit Freude verkündeten und China gegen Europa in mehr offener oder versteckter Weise ausspielten und China für Europa als Muster hinstellten. Pathetisch versicherte M. Clerc[100]: „Wir haben sicherlich nichts in Europa, noch in der bekannten Welt, das sich den hohen und sicheren Einsichten der chinesischen Gesetzgeber annähert." Voltaire war nicht naiv genug, in eine gleiche Ekstase zu fallen. Doch bezeichnet er prinzipiell den Höhepunkt der Bedeutung von Chinas Urheberreligion für die entkirchlichte Aufklärung des 18. Jahrhunderts. In den Beispielen, die wir bisher angeführt haben, ist Chinas Gottesverehrung eher als Stütze für Christentum und Kirche, denn als Gegenteil aufgefaßt worden. Einem jeden Leser von Voltaire, und zwar besonders von seinem schönen Werke „Essai sur l'esprit et les moeurs des nations" 1754 bis 1758, wird aufgefallen sein, wie hoch er den weisen Konfuzius und die chinesische Zivilisation überhaupt schätzt. Er bewundert unumwunden die sittliche Höhe der konfuzianischen Lehre. „Der größte unsrer Heiligen hat nie einen himmlischeren Grundsatz ausgesprochen als Konfuzius, als er schrieb: „Der Himmel hat mir die Tugend gegeben, ein Mensch kann mir nicht schaden"[101]. Konfuzius' Moral „ist ebenso rein, ebenso streng und gleichzeitig so menschlich wie diejenige des Epiktet".[102] Überhaupt besteht die Größe der Chinesen in der Moral, welche die Schwächen ihrer Naturerkenntnis aufwiegt[103]. Ihren „Irrtümern in gerichtlicher Astrologie" werden ihre „wahren himmlischen Erkenntnisse" entgegengestellt[104]. Aber Voltaire bleibt nicht bei bloßer Bewunderung stehen. Vergleiche stellen sich ein, die für die Kirche und Europa nicht wohl günstig sein konnten. Mit seinem aufgeklärten Zeitalter fand Voltaire in China, was er in Europa bitter vermißte: eine auf die bloße Vernunft ge-

[100] Ancien Médecin des Armées du Roi etc., Yu le Grand et Confucius Soisons 1769.

[101] Oeuvres complètes 1878, V, 58.

[102] a. a. O. V, 176.

[103] Oeuvres complètes X, S. 413, Note.

[104] Oeuvres complètes V, 173.

ſtützte Moral und eine Religion ohne Wunder und Offenbarung, ohne übermenſchliche Mittlerſchaft, ohne Prieſter und Fanatismus. Es verlohnt ſich, eines ſeiner Loblieder im Original zu hören. „Jamais la religion et des tribunaux ne fut deshonorée par des impostures, jamais troublée par les querelles du sacerdoce et de l'empire, jamais changée d'innovations absurdes qui se combattent les unes les autres avec des arguments aussi absurdes qu'elles, et dont la démence a mis à la fin le poignard aux mains des fanatiques, conduits par des factieux. C'est par là surtout que les Chinois l'emportent sur toutes les nations de l'univers.

Leur Confutzée, que nous appelons Confucius, n'imagine ni nouvelles opinions ni nouveaux rites; il ne fit ni l'inspiré ni le prophète: c'était un sage magistrat qui enseignait les anciennes lois. Nous disons quelquefois, et bien mal à propos, la religion de Confucius; il n'en serait point d'autre que celle de tous les empereurs et de tous les tribunaux, point d'autre que celle des premiers sages. Il ne recommande que la vertu, il ne prêche aucun mystère. Il dit dans son premier livre que pour apprendre à gouverner il faut passer tous les jours à se corriger.“ [105]

Obwohl hier keine direkte Kritik gegen die Kirche gerichtet wird, vernimmt man ſie doch durch die beredten Worte des Aufklärungshelden. Die klaſſiſche chineſiſche Literatur ſchätzt er, weil ſie vernünftig iſt. Sie kenne „von Anfang an nahezu keine Einbildung, kein Wunder, keinen inſpirierten Menſchen, der ſich Halbgott nennt, wie bei den Ägyptern und den Griechen. Seitdem dieſes Volk ſchreibt, ſchreibt es vernünftig“ [106]. Auch China iſt von Aberglauben und Prieſterbetrug heimgeſucht worden in Form der taoiſtiſchen [107] und buddhiſtiſchen Sekte. Wenn Voltaire des Konfuzius' Frage anführt: „Pourquoi y a-t-il plus de crimes chez la populace ignorante que parmi les lettrés?“ mit der Ant-

[105] Essai sur l'esprit et les moeurs des nations in „Oeuvres complètes“ 1878, V, S. 57.

[106] l. c. 55.

[107] Auch dem *Tao-te-king* wurde doch ſchon im 18. Jahrhundert hohe Bewunderung entgegengebracht. Die älteſte bekannte abendländiſche Übertragung dieſes ſeitdem endlos überſetzten Buches wurde von einem Anonymus ins Lateiniſche gemacht und wurde im 18. Jahrh. der Royal Society in London geſchenkt. Der Überſetzer wollte zeigen, daß „die Geheimniſſe der heiligen Dreieinigkeit und der Menſchwerdung von Alters her in China gekannt waren“, S. B. E. Vol. 39 (The Texts of Taoism. Part. I) Preface S. XIII.

wort: „C'est que le peuple est gouverné par les bonzes“ [108] — so ergibt sich die Anwendung auf die Priesterherrschaft der Kirche und ihre Folgen von selbst. „Aber nur für den Gebrauch des gemeinen Volkes sind die buddhistischen Sekten in China toleriert“ [109]. Die Gebildeten hatten seit unvordenklichen Zeiten einen reinen Gottesbegriff. Voltaire zitiert den Jesuitenpater Louis le Comte, der 1688 nach Peking fuhr: „Les Chinois ont connu le vrai Dieu, quand les autres peuples étaient idolâtres“ [110], und er stellt sich entschieden auf die Seite der Jesuiten gegen ihre Feinde, welche die Chinesen des Atheismus beschuldigten [110]. Mehr als einmal erkennt Voltaire seine Schuldnerschaft bei den Jesuitenmissionaren dankbar an [111]. Auch was den Gottesglauben betrifft, verehrt Voltaire in Konfuzius seinen Seelenverwandten und Meister. Denn nicht an Gott glauben wäre ein ebenso unheilvoller Irrtum wie unwürdige Ansichten von der Gottheit zu hegen [112]. Seinem bekannten Wohlwollen gegen das „Höchste Wesen“ hatte Voltaire längst unverkennbar Ausdruck gegeben. Er schloß sich der Annahme als der wahrscheinlichsten an, daß „l'être suprème“ existierte [113]. In dem vielbesprochenen Gedicht des chinesischen Kaisers fand er „vor allem die Achtung bemerkenswert, von der dieser Kaiser vor dem höchsten Wesen durchgedrungen zu sein“ schien. Die Aussagen des Kaisers waren gut geeignet, „alle diejenigen für immer verstummen zu lassen, die in so vielen Büchern gedruckt haben, daß die chinesische Regierung atheistisch sei“. [114] „Menschen von der anderen Seite der Halbkugel zu verleumden“ fand der Philosoph von Ferney wenig ehrenvoll. „Behaupten, daß die Regierung Chinas atheistisch sei“ bezeichnete er als „horrible impertinence“. [115] In seinem dem Kaiser *Kien-lung* gewidmeten Poem gibt Voltaire ein amüsantes Bild davon, was der Kaiser bei einem Besuche in Paris alles erfahren würde. „Tu seras bien reçu de quelques grands savants, qui pensent qu'à Pékin tout monarque est athée.“ Nein, China geht vielmehr im aufgeklärten Gottesglauben Europa voraus. „Das China, wohin wir doch die Kühnheit gehabt haben, unsre Missionare zu senden“, wäre außer Stande,

[108] l. c. 179.

[109] l. c. 179. [110] a. a. O. 177. [111] z. B. ibid. S. 55, 177.

[112] Croire Dieu et les esprits corporels est une ancienne erreur métaphysique; mais ne croire absolument aucun dieu, ce serait une erreur affreuse en morale, une erreur incompatible avec un gouvernement sage.“. Ibid. S. 179 f. Die konfuzianische Lehre wird hier dem taoistischen Aberglauben entgegengesetzt.

[113] Brief an Friedrich den Großen vom 17. April 1737.

[114] Oeuvres complètes X, S. 413. [115] Ibid. S. 419.

solche Sachen wie die Bulle Unigenitus hervorzubringen – heißt es in den Anmerkungen, welche Voltaire 1771 seinem Gedichte hinzufügte. Hier nimmt er auch von der schon erwähnten Ansicht der damaligen Panägyptер ausdrücklich Abstand, die chinesische Religion stamme aus Ägypten, und die Chinesen seien eine ägyptische Kolonie. Voltaire berief sich dabei auf den Pater Parrenin[116], der über 30 Jahre in Peking tätig gewesen war[117]. Auf's neue zeigte das himmlische Reich damals dem bewundernden Europa einen Kaiser, der solche Gesinnung als berechtigt erscheinen lassen konnte. *Kang-hsi's* noch größerer Enkel *Kien-lung* († 1799) war im Jahre 1735 seinem Vater, dem Christenverfolger *Yung-tsching*, gefolgt und erscheint in der Mandschu-Dynastie, deren Geschichte in unserer Zeit zu Ende gegangen ist, als ihr ruhmreichster Herrscher. Im Jahre 1743 hatte der nach chinesischem Geschmacke auch literarisch befähigte Kaiser in chinesischen und tatarischen Versen abgefaßtes Gedicht über Mukden drucken lassen, das 1770 in Paris in französischer Übersetzung von Pater Amiot[118] erschien und großes Aufsehen erregte. Namentlich beteiligte sich der greise Voltaire mit jugendlichem Eifer an der allgemeinen Begeisterung und sandte im selben Jahre dem kaiserlichen Dichter auf dem fernen Throne ein Poem „au Roi de la Chine, sur son recueil de vers qu'il a fait imprimer", welches ihm später eine Sendung feinen chinesischen Porzellans aus Peking einbrachte[119]. Voltaire begann: „Reçoit mes compliments, charmant roi de la Chine." Aber in der Tat ist das Gedicht wenig ehrfurchtsvoll, im Gegenteil ein sehr voltairianisches Gemisch von wirklicher Huldigung mit echt gallischem respektlosem Witz. Vermutlich machten die Jesuitenpatres in Peking von ihrem Übersetzungstalent guten Gebrauch, als sie den Kaiser von dem Inhalt unterrichten sollten. Friedrich der Große fühlte sich offenbar nur wenig geschmeichelt von dem Vergleich, als Voltaire ihm am 27. Juli 1770 aus Ferney schrieb: „Sire, vous et le roi de la Chine vous êtes à présent les deux seuls souverains qui soient philosophes et poëtes."[120] Friedrich fand im Gedichte des chinesischen Dichterbruders nicht, „was man den euro-

[116] Siehe oben S. 342.

[117] Oeuvres de Fréderic le Grand XXIII (1853) S. 366.

[118] Éloge de la ville de Moukden et de ses environs, poëme composé par Kien-long, empereur de la China. Trad. par le P. Amiot, miss. à Pékin. Paris 1770.

[119] Vgl. Voltaires Brief an Friedrich den Großen vom 17. November 1772.

[120] Brief von Ferney den 27. Juli 1770. Oeuvres de Fréderic le Grand XXIII, Berlin 1853.

päischen Geschmack nennt, aber es mag in Peking gefallen“ [121]. Er schrieb aber noch im folgenden Jahre [122] von „jenem so mächtigen Dichter-Kaiser, der über alle Menschen und über China herrscht“. Erst nachdem einige Jahre über das Gedicht gegangen waren, schrieb er am 10. Januar 1776 ganz offenherzig von *Kien-long's* Opus: „les mauvais vers qu'on lui attribue.“ Dem altbewährten Verehrer der chinesischen Urheberreligion und Weltweisheit, Voltaire, der in den Tagen seiner schwungvollsten Geisteskraft eben die Vernünftigkeit und die völlige Abwesenheit von Mythe und Wunder in der chinesischen Religion besonders gepriesen hatte, war die übernatürliche Herkunft des chinesischen Herrschers nicht bequem. In seinem eigenen Gedicht bemerkt er 1771 [123]: „Il est triste, que l'empereur Kien-long, auteur d'ailleurs fort modeste, dise qu'il descend d'une vierge qui devint grosse par la faveur du ciel, après avoir mangé d'un fruit rouge! [124] Cela fait un peu de tort à la sagesse de l'empereur et à celle de son ouvrage. Il est vrai que c'est une ancienne tradition de sa famille; il est aussi vrai qu'on en avait dit surtout de la mère de Gengis.“ Am Ende war doch Friedrich größer und — näher. Ohne seiner leisen, näher zu besprechenden, Kritik von Voltaires chinesischen Sympathien ungetreu zu werden, hatte Friedrich am 4. Dezember 1770 „Vers de l'Empereur de la Chine“ an Voltaire ergehen lassen, welche mit dem Versprechen des chinesischen Potentaten enden: „je chasserai chez moi Saint Ignace et son ordre“. Voltaire blieb die Antwort nicht schuldig. Sie enthält wohl das Geschmackloseste, was die beiden Schmeichler zwischen ihren Zänkereien sich einander zugedacht haben. In einem Briefe vom 11. Januar 1771 ließ Voltaire „le grand Fréderic“ die Berufung des Herrn in einer plumpen Paraphrase des Deuterojesaja hören und ließ ihn dem Herrn antworten: „Je l'ai chassé de mon coeur, le monstre de la superstition“ — ein würdiges Gegenstück zu Friedrichs Bemerkung in ihrem früheren Gedankenaustausch über Gottes Existenz, daß er ihm doch kaum zutraue, ein solches Wesen wie Voltaire zu schaffen. Es war in der schönen Frühlingszeit ihres Briefwechsels. Hatte Voltaire damals Friedrich einmal den Vorrang vor Sokrates und Berlin den Vorrang vor Athen zuerkannt, so ist es dem Greise nicht schwer ge-

[121] Brief von Potsdam den 4. Dezember 1770. Ibid. 176.
[122] 29. Juni 1771. Ibid. 197.
[123] Voltaire, Oeuvres complètes X (1877), S. 413 Note.
[124] Bekanntlich ein sehr gewöhnliches folkloristisches Motiv.

fallen, dem königlichen Dichter in Potsdam seinem Rivalen in Peking vorzuziehen[125] und, nachdem *Kien-longs* Gedicht den Reiz der Neuigkeit verloren hatte, seinem Korrespondenten in Potsdam Anfang 1776[126] zu erklären, daß er keinen Vergleich zwischen ihm und dem Kaiser *Kien-long* machte, obgleich der letztere „Urenkel einer himmlischen Jungfrau, Schwester von Gott, sein soll"; am Ende sei doch wohl der Pflug des *Kien-long* mehr wert als seine Leier.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die kluge und höfliche Zurückhaltung des großen Friedrich seinem chinabegeisterten Freund gegenüber auf diesen einen Einfluß geübt hat. Über die Herkunft des Christentums aus der alten Religion der Brahmanen — oder wie es in Friedrichs Feder hieß, daß „les chrétiens ont été les plagiaires grossiers des fables qu'on avait inventées avant eux" — kamen die geistreichen Herren leicht überein[127]. Aber mit China ging es nicht ohne weiteres so leicht. Es ist interessant zu bemerken, mit welch' nüchterner Kritik Friedrich der Begeisterung des Philosophen entgegentrat. Im Streite zwischen Voltaire und Abbé Pauw nahm er eigentlich für den letzteren Partei[128]. Abbé Pauw glaube, „daß das chinesische Reich in das höchste Altertum zurückgeht, daß man dort die Prinzipien der Moral kennt, daß die dortigen Gesetze billig sind; aber er ist auch sehr überzeugt, daß die Menschen trotz dieser Gesetze und dieser Moral in Peking dieselben sind wie in Paris, London, Neapel. Ihn empören am meisten die barbarische Sitte, die Kinder auszusetzen, die eingewurzelte Falschheit jenes Volkes und sein Strafverfahren, das noch grausamer ist als die noch allzu häufig in Europa gebrauchten. Aber Friedrich weiß seine Opposition in eine behagliche Tracht zu kleiden, und Voltaire wird nicht ohne Wohlbehagen die feine Wendung gelesen haben, die sein königlicher Freund der streitigen Angelegenheit gab. „Je lui dis: Mais ne voyez-vous pas que le Patriarche de Ferney suit l'exemple de Tacite? Ce Romain, pour animer ses compatriotes à la vertu, leur proposait comme modèle de candeur et de frugalité les anciens Germains qui certainement

[125] 24. März 1772.

[126] Ferney 29. Januar 1776. — *Kien-long* spukt mehrmals im Briefwechsel der letzten Jahre. Vgl. Voltaire, Oeuvres complètes, Tom. V, S. 214, 368, 372, 373, 389 u. a.

[127] Brief von Ferney den 26. Januari 1776, Brief von Potsdam den 19. März 1776, Oeuvres de Fréderic le Grand XXIII, S. 368, 371.

[128] Brief den 9. April 1776, Oeuvres de Fréderic XXIII, S. 375 f.

ne méritaient alors d'être imités de personne. . . . . Il me semble donc que votre disput se reduit à ceci: est-il permis d'employer des mensonges officieux pour parvenir à de bonnes fins?“ [129].

Wie wir gesehen haben, wurde Voltaires Enthusiasmus für Chinas geistige Bildung während der letzten Jahre seines langen Lebens ein wenig ernüchtert. Am Ende trug dazu der ein und ein halbes Jahr vor seinem Tode erschienene erste Teil des großen Werkes der Missionare in Peking bei, das im großen Ganzen eine gewisse Reaktion gegen den Chinakult bedeutete und wesentlich zu seinem Schwinden beitrug. Voltaire hat mit der wunderbaren Geistesfrische, die noch seine achtziger Jahre kennzeichnete, das Werk noch seinem Wissen einverleiben können. Er schrieb am 9. Dezember 1776 an Friedrich, daß man in Paris soeben ein livre assez curieux sur la littérature de la China, sa religion et ses usages gedruckt hätte [130]. Das Werk erschien von 1776 ab bis 1791 in fünfzehn Bänden, zu denen 1814 ein sechszehnter Teil hinzukam [131]. Der erste Band ist mit einem Bilde des Kaisers Kien Lung geziert, nach der Natur vom Pater Panzi gezeichnet, mit der Unterschrift: „Occupé sans relâche à tous les soins divers d'un gouvernement qu'on admire; le plus grand potentat qui soit dans l'Univers est le meilleur Lettré qui soit dans son Empire“. Christoph Meiners, Professor der Weltweisheit in Göttingen, ließ den ersten Teil in Leipzig 1778 deutsch mit Anmerkungen und Zusätzen erscheinen. Schon die Vorrede läßt darüber keinen Zweifel bestehen, daß wir es hier mit einer gewissen Reaktion gegenüber der Chinaliebhaberei des Jahrhunderts zu tun haben. Nach seinen Untersuchungen sind die Bewunderer der Sinesen viel parteiischer als ihre Tadler. Weiter heißt es in der Vorrede: „Ich fürchte fast, daß aller Warnungen guter Männer ungeachtet auch unser Zeitalter noch nicht genug von der übertriebenen Bewunderung dieser Asiaten zurückgekommen ist, um meine Aufsätze ohne Ärgernis lesen zu können“. Er will „die Güte und Zuverlässigkeit der Werke und Urkunden prüfen“. Im Buche selbst werden mehrere Punkte hervorgehoben, in denen „die europäische Opinion irregeleitet“ worden war. „Die europäischen Missionare vergleichen das Kollegium der Han-lin mit der Akademie der Wissenschaften

[129] Oeuvres de Fréderic XXIII, S. 375f.

[130] Oeuvres de Fréderic XXIII, S. 389.

[131] Mémoires concernant histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages etc des Chinois, par les missionnaires de Pékin. Paris 1776–91 u. 1814.

in Paris". Das ist ungefähr ebenso richtig und glücklich, wie ein Vergleich der chinesischen Astronomie mit der europäischen[132]. Die chinesische Astronomie ist keine originale Schöpfung. Was die Chinesen von Astronomie haben, verdanken sie Anderen. Sie gestehen selbst zu, daß „Tartaren, Inder, Mahomedaner usw. astronomische Werke nach Sina gebracht oder für die Sinesen geschrieben haben". China war nämlich „vom zweiten Jahrhundert vor Christi Geburt an bis ins zehnte nach unsrer Zeitrechnung bei weitem nicht so verschlossen"[133]. „Die Jesuiten haben die ganze Geschichte der gelehrten Würden in Sina und der Prüfungen so travestiert, daß sie für den europäischen Forscher ein wahres Rätsel oder Geheimnis gewesen ist[134]." Auch das Alter der chinesischen Geschichte ist leichtgläubig von der einheimischen Tradition ohne die elementarste Kritik übernommen worden. Alles was von den Zeiten vor *Yao* erzählt wird, besteht „aus lauter Fabeln und dunklen Traditionen, die keinen Glauben verdienen". In diesen Erzählungen kann man, wenn man nicht außerordentlich leichtgläubig ist, nichts als „einen verwirrten Begriff von den Zeiten vor der Sintflut und von den ersten Nachkommen des Patriarchen Noah" finden[135]. „Alles was in den Annalen weiter hinaufgeht, ist hier nie anders angesehen worden, als die Erzählungen der Griechen von ihren fabelhaften Zeiten, und der Franzosen von Pharamond und seinen ersten Nachfolgern"[136], von wirklicher Geschichte genau zu unterscheiden[137].

In diesem Werke wird die religiöse und sittliche Wahrheit, welche die Chinesen besitzen, wie schon früher getan wurde, auf die biblische Offenbarung zurückgeführt, und zwar in einer Weise, welche dem Alter der chinesischen Traditionen Rechnung tragen wollte. Gegen die behauptete ägyptische Verwandtschaft spricht z. B., daß „die Lehre von der Seelenwanderung den Ägyptern und den indischen Völkern so teuer, in China verabscheut wird"[138]. „Da Yao, Chum und Yu zu einer Zeit lebten, die an die Zeiten des Patriarchen Noah und seiner Kinder grenzt, so kann man nicht behaupten, daß das Zeugnis des Chou-king, welches es ihrem Glauben und ihrer Religion gibt, falsch sei; weil die

[132] Meiners, ibid. S. 89. [133] Ibid. S. 80. [134] Ibid. S. 90.
[135] Ibid. S. 314f. [136] Ibid. S. 316.
[137] Die Glaubwürdigkeit der wirklichen chinesischen Chronik- und Geschichtsschreibung der offiziellen Annalisten heben Abbé Grosier und le Roux Deshautesrayes hervor: Histoire générale de la Chine ou Annales de cet empire traduites du Tong-Kien-Kang-Mem., Paris 1777–83, 12 Bde., Vorrede S. II und passim.
[138] Mémoires I, S. VII.

heilige Schrift die Rechtgläubigkeit des Job, des Königs von Salem, der Niniviten, für die Zeiten, die noch weit entfernter waren, bestätigt. Warum soll man denn nicht glauben, daß Gott von einem der ersten Völker aus der Zerstreuung von Sinear, zu der Zeit, da die Erde noch mit dem Wasser der Sündflut befeuchtet war, erkannt und angebetet sei“ [139]. In dieser Weise soll auch China die Wahrheit der Bibel beweisen.

Diderot war in seinem Urteil über China in dem „Dictionnaire encyclopédique“ vorsichtiger als Voltaire [140]. Rousseau hatte das hohe Ansehen der Gelehrsamkeit in China für seine romantische These von der durch Bildung unverdorbenen Natur des Menschen ausgebeutet, indem er behauptete, kein Laster noch Verbrechen sei jener hoch kultivierten Gesellschaft fremd [141].

Die angeführten Auszüge mögen genügen, um das lebhafte Interesse, das das Europa des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts der chinesischen Kultur entgegenbrachte, einigermaßen zu beleuchten [142]. Die unzähligen Spuren, welche Chinas Einfluß in Import, Geschmack, Sitte sowohl als in der Literatur hinterließ, sind noch nicht genügend gewürdigt und kritisch abgewogen worden. Am meisten fallen die äußeren Nachahmungen der Heimat der Seide, des Porzellans und der uralten feinen Sitten ins Auge. „Als im Jahre 1708 in Dresden das erste Porzellan europäischer Provenienz hergestellt wurde, stand in China die Kunst der Porzellanbereitung auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, nachdem sie vermutlich länger als ein Jahrtausend geübt worden war [143].“ Aber die Vorliebe für China ist tiefer gegangen. Wie Prof. Conrady [144] bezeugt, bedeutete die Einfuhr von Chinoiserien

[139] Meiners ibid. I S. 442.

[140] H. Cordier, La Chine en France 119. — Haben die französischen Encyklopädisten die Anregung zu ihrer Enlyklopädie von China empfangen, wo schon früher derartige Sammelwerke bestanden? Eine umfangreiche Encyklopädie wurde auf Befehl des Kaisers Kang Hsi von *Kiang T'ing* und andern aus älteren Texten zusammengestellt unter dem Titel „Auf Allerhöchsten Befehl veranstaltete vollständige Sammlung von Abbildungen und Schriften aus älterer und neuerer Zeit“. Sie wurde 1725 abgeschlossen und besteht aus 5044 Bänden, die fein ausgestattet und zu 8 bis 10 in schöne Holzkapseln eingelegt sind.

[141] l. c. 121.

[142] G. H. Stuck's Verzeichnis von älteren und neueren Land- und Reisebeschreibungen Halle 1784 nimmt 62 über China auf. Der Nachtrag Halle 1785 fügt noch 7 Werke von China hinzu.

[143] Fr. Hirth, Chinesische Studien, München-Leipzig 1890, S. 45.

[144] In W. P. Wassiljew-R. Stübe, Die Erschließung Chinas, 1909, S. 213.

im 16., 17. und 18. Jahrhundert viel mehr als eine bloße Spielerei der Mode und mehr auch als die Begründung eines blühenden Gewerbes, wie es die oft versuchte und endlich 1709 gelungene Nachahmung des Porzellans erzeugt hat: „Vom 16. Jahrhundert an kam Europa im ganzen Reiche seiner Ornamentik immer stärker in den Bann des ostasiatischen Geschmackes[145], bis dieser endlich, nachgeahmt und umgebildet, das Wolkenband zum Schnörkel geworden, einen so triumphierenden Anteil an der Entstehung des Rokoko genommen hat: unsere Zopfzeit dankt ihren Ursprung in der Tat recht wesentlich dem Lande des Zopfes. Aber das war nicht alles; in seltsamem Gegensatze dazu hat das ostasiatische und speziell das chinesische Vorbild ganz unmittelbar auch jene Rückkehr zur Natürlichkeit veranlaßt, die in der englischen Landschaftsgärtnerei die steife klassizistische Unnatur der französischen Gartenkunst zu verdrängen berufen war[146]. Und wer weiß, ob nicht etwa gar die sentimentale Naturbetrachtung und die ganze empfindsame Richtung in der Literatur des 18. Jahrhunderts schließlich auch irgendwie mit China zusammenhängt? Denn nichts ist vereinzelt in den Entwicklungsformen einer Epoche. Sie mag ja vielleicht schon durch jene Umkehr selber ausgelöst worden sein, aber jedenfalls hat sie eine überraschende Parallele in der chinesischen Dichtung, deren hervorragendster Charakterzug, ein Ergebnis wohl der romantischen Landschaft Südchinas, seit beinahe zwei Jahrtausenden gerade die Sentimentalität gewesen ist. Und gerade damals waren ja die ersten Proben chinesischer Literatur nach Europa gedrungen, und ein Leibniz, ein Mencken hatten sie mit Wärme begrüßt, und Voltaire hatte ein chinesisches Drama zu seinem „Orphelin de la Chine“ umgedichtet. Mit dieser Erschließung des chinesischen Geisteslebens war aber zugleich auch der größte und ein wahrhaft unvergänglicher Fortschritt getan; denn nun, da einmal die Wissenschaft von China Besitz ergriffen hatte und die Seele des Ostens zwang, sich der europäischen Mit- und Nachwelt zu entschleiern, nun war das Band zwischen beiden Welten unlösbar festgeknüpft“.

Man hat versucht, den Einfluß Chinas auf die Kunst des 18. Jahr-

[145] Vgl. F. R. Martin, Zeichnungen nach *Wu Tao-tze* aus der Götter- und Sagenwelt Chinas, München 1913.

[146] Die näheren Nachweise zu diesem allem und Genaueres geben die Monographien von W. Bode (Vorderasiatische Knüpfteppiche), Falke (Majolika), Graul (Ostasiatische Kunst und ihr Einfluß auf Europa), die Aufsätze Strzygowskis u. a. m.

hunderts näher zu bestimmen. Die besten Kenner[147] sind sich darüber einig, daß er nicht so bedeutend gewesen ist, wie man aus der starken chinesischen Mode schließen möchte. Seit dem Mittelalter waren chinesische Porzellanwaren und Gewebe nach Europa gekommen. Aber im 17. Jahrhundert nahm die Einfuhr infolge des holländischen Handels außerordentlich zu, besonders noch begünstigt durch die neubegründeten indischen Kompagnien. Zum Schutz gegen die Konkurrenz fing man an, Nachahmungen anzufertigen. Bald begannen auch die europäischen Künstler selbst im chinesischen Stil zu schaffen. In Frankreich wurde die Ausschmückung des Schlosses La Muette durch Watteau, Boucher, Haurat und Aubert entscheidend für die chinesische Geschmacksrichtung. Noch weiter ging der Turiner Meissonier, indem er die klassisch-französische Symmetrie aufgab. Aber die Anregung zu einem freieren Stil kam nach Koechlin von Italien. China bot den Künstlern mehr einen Vorwand zur Verselbständigung[148]. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts lernte der Impressionismus ernstlich von Japan. Im 18. Jahrhundert war China nur „une amusette".

Auch die Neigung für die Religion und Moral Chinas war nur vorübergehend. Renan erklärte in seiner Histoire générale des langues sémitiques, der Monotheismus in China stamme vom jüdischen oder christlichen. Pauthier klagte um die Mitte des 19. Jahrhunderts darüber, daß die chinesischen Fragen, die zu Leibnizens Zeit die philosophische und religiöse Welt so lebhaft beschäftigten, „jetzt kaum noch die Aufmerksamkeit einiger Auserwählter auf sich ziehen". „Diese Leute, die wir täglich wie Barbaren behandeln und die doch schon mehrere Jahrhunderte, bevor unsre Ahnen in den Wäldern von Gallien und Germanien lebten, zu einer recht hohen Kultur gelangt waren, flößen uns jetzt nur noch tiefe Verachtung ein."

Aber die chinesische Periode war nicht spurlos vorüber gegangen. Nach den Untersuchungen von Harald Hjärne, Rébelliau und Lanson unterliegt es keinem Zweifel, daß die klassische chinesische Lebensweisheit eines *K'ung-fu-tse* und eines *Meng-tse* einen gewissen Einfluß auf das Denken wenigstens der französischen Aufklärung aus-

---

[147] Raymond Koechlin, La Chine en France au XVIIIième siècle in La Gazette des Beaux Arts 1910, S. 89ff.; H. Cordier, La Chine en France au XVIIième siècle I, Paris 1910. Ferner: F. Laske, Der ostasiatische Einfluß auf die Baukunst des Abendlandes, vornehmlich in Deutschland, Berlin 1909; B. Stankevitch, Le goût chinois au temps de Louis XIV, Paris 1910.

[148] Koechlin S. 102.

geübt hat. Auch in Frankreich, wo ein derartiger Einfluß am stärksten zu spüren sein dürfte, hat er sich immerhin erst recht spät bemerkbar gemacht. Die chinesischen Übersetzungen und Beschreibungen wurden nur in begrenzten literarischen Kreisen gelesen. Nach Angaben, die mir Rébelliau gemacht hat, muß der chinesische Einfluß auf die französische Literatur vor 1720 als gering angesehen werden. Erst von da ab wurde es anders.

Indes darf die Tatsache nicht unterschätzt werden, daß die abendländischen Vernunftgläubigen in China ihr eigenes Ideal zu entdecken glaubten. Für die deistischen Kreise wurde Konfuzius das Musterbild einer natürlichen Religion und einer von keinen Mythen, keinen Wundern, keinem Priestertrug, und keinem Offenbarungswahn umnebelten Ethik. Es war kein Zufall, daß der Vernunftglaube gleichzeitig mit Rokoko, Haarzopf und chinesischen Pavillons seinen Einzug an den europäischen Höfen hielt. Aber nicht nur Rokoko und Zopf bezeichneten die ernste Begegnung mit der chinesischen Kultur, sondern diese hat tiefer gewirkt. Es dürfte nicht zu leugnen sein, daß das, was besonders anziehend auf die Aufklärungszeit wirkte, solche Züge in der chinesischen Religion waren, die in Chinas Religionsgeschichte mit dem Urhebertypus in Zusammenhang stehen, nämlich die hohe Ferne der Gottheit, welche alles eingerichtet hat und die Ordnungen des materiellen Weltalls wie des Lebens der Gesellschaft verbürgt. Die Ideen, welche mit den Termini: Deismus und Moralismus verbündet sind, und welche einer hohen geistigen Zivilisation zugehören, können nur nicht verbergen, daß eben die von unsrer Aufklärungszeit geschätzten Züge der chinesischen Frömmigkeit sich im Urheberglauben der Primitiven im Keime vorgebildet vorfinden: nämlich die im Vergleich mit den wirksamen, unmittelbar eingreifenden Geistern und Seelen auffallende Entferntheit des hohen Wesens und seine Urheberschaft der Einrichtungen und Ordnungen des Stammes sowohl als der Schöpfungen. Die Charakterzüge der Urhebereligion, die in China wie sonst nirgends ausgebildet waren, erlebten im 18. Jahrhundert in unsrer Kultur einen Aufschwung.

Aber wenn mit einem gewissen Recht gesagt werden kann, daß das 18. Jahrhundert mit seiner Verstandesmäßigkeit und seiner Begeisterung für das Gemeinwohl gewissermaßen im Zeichen Chinas und des Konfuzius stand, wie das 19. mit seiner Mystik und Spekulation zum teil in Indiens Zeichen gestanden hat, so besagt das selbstverständlich keineswegs, daß äußere Einflüsse die großen Geistesbewegungen in Europa bestimmend beeinflußt oder gar hervorgerufen hätten. Sondern

die aus Voraussetzungen innerhalb unsrer eigenen Kultur zutage tretenden Tendenzen erkannten eine innere Verwandtschaft mit den beiden andern großen Zivilisationen der Erde, und zwar in einer Reihenfolge, die China das gebührende Vorrecht des Alters vor Indien gab. Eine Befruchtung hat stattgefunden in der Aufklärungszeit aus China ebenso gewiß wie in einem ganz entgegengesetzten Geiste aus Indien in der spekulativen und pessimistischen Mystik des 19. Jahrhunderts. Die Tragweite jener Befruchtung ist nicht leicht genau zu bestimmen. Die Begeisterung, die erst China, dann Indien in strikt entgegengesetzter Richtung weckten, ist eine Art Gradmesser. Man fühlte sich durch die exotische Gesinnungsverwandtschaft bestärkt — teils wirklich, teils in der Einbildung. Was die Entdeckung oder nähere Erschließung einer uralten riesengroßen Zivilisation, wo die spezifisch modernen europäischen Ideale schon längst verwirklicht sind, zu bedeuten hatte, können wir uns kaum vorstellen, da wir die Mitbewohner dieses Planeten schon zu gut kennen, um mit einer derartigen Möglichkeit rechnen zu können. Solche erfreulichen geistigen Entdeckungen, wie sie das 18. Jahrhundert in Chinas Kultur und das 19. in Indiens Erlösungslehre gemacht hat, können wir nicht mehr erwarten, es sei denn, daß die Urkunden einer versunkenen Atlantis wieder zu Tage kämen, oder daß uns ein anderes Gestirn ungeahnte Eröffnungen einer Geisteskultur gäbe. Aber stellen wir uns vor, was es heißen würde, wenn die begeisterten Anhänger einer gegen die abendländischen Traditionen feindseligen monistischen Evolutionslehre eine ehrwürdige Kultur entdeckten und ihren verstockten oder kritischen Widersachern zeigen könnten, eine Kultur, die stark und glücklich emporgewachsen ist im Glauben an Äther und Atome, wo das Glück, der Fortschritt und alle schöne Sachen schon längst streng wissenschaftlich bewiesen wären, wo man den Offenbarungsdünkel, positive Religion und Kirche nie gehabt hätte, wo die Schrecken der dualistischen Weltansicht mit Schuldgefühl und radikalem Bösen höchstens als ausländischer Import nur ein kümmerliches Dasein fristeten, und wo hohe, helle gesellschaftliche Ideale sich einer jahrtausendlangen Verwirklichung erfreueten. Es sei, daß keine bestimmten Ausprägungen chinesischer Herkunft in den Systemen der Aufklärung nachweisbar sind, China hat doch als — richtig oder falsch gedeutetes — Paradigma eine nicht zu unterschätzende Bedeutung ausgeübt.

Man kann sich versucht fühlen zu fragen, ob nicht der Ausdruck „Himmel“ für „Gott“ auf chinesischen Einfluß zurückzuführen ist. In

der europäischen Literatur ist diese Bezeichnung selten bis auf die Zeit der französischen Klassiker im 17. Jahrhundert. Im 18. Jahrhundert gewinnt sie an Verbreitung und wird geradezu bezeichnend für die Aufklärungszeit. Ist dieses Zusammenstimmen mit dem chinesischen Sprachgebrauch zur Zeit der Chinabegeisterung ein Zufall, oder soll man an Abhängigkeit denken?

„Himmel" als Bezeichnung für „Gott" findet sich bereits in der Bibel (vgl. Dan. 4, 23, Matth. 21, 25, Luc. 15, 21) und in andern jüdischen Schriften mit ihrer Scheu vor dem Aussprechen des Gottesnamens, sowie in der lateinischen Literatur (z. B. Lucretius 1, 79, Vergil Aen. 9, 429[149]) und ist von da aus in die modernen europäischen Sprachen gedrungen. Allerdings ist die häufige Anwendung des Wortes bei den großen rhetorischen Dichtern Frankreichs im 17. Jahrhundert und noch mehr in der Aufklärungszeit recht auffallend. Aber man trifft es auch schon früher. Littré's Wörterbuch weist bis zum 16. Jahrhundert kein Beispiel für die Verwendung von „Himmel" in diesem Sinne auf. Aber englische und deutsche Beispiele gibt es jedenfalls — vermutlich auch französische —, und es ist kaum denkbar, daß die französische klassische Literatur zu dieser Gebrauchsweise durch chinesische Anregung gekommen sei. Die chinesische Einwirkung auf die französische Literatur war ja, wie gesagt, vor 1720 nur gering.

Diese Einzelübereinstimmung ist also wie der Deismus als Ganzes begründet in der verwandten Entwicklung auf beiden Seiten. Man kann den Ausdruck nicht direkt als aus dem himmlischen Reiche stammend ansehen. Aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Vorliebe für „Himmel" infolge der Bekanntschaft mit China wuchs.

[149] Vgl. Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon, Art. Coelum.

Kapitel 10.

Die Mana-Brahman-Religion in Europa.

Kann man demgemäß mit einem gewissen Rechte sagen, daß das 18. Jahrhundert in gewissen seiner Erscheinungen im Zeichen Chinas stand, so wandten sich die Sympathien des beginnenden 19. Jahrhunderts entschieden dem Gegensatze Chinas, Indien, zu. Hier öffneten sich dem mystischen und spekulativen Drang einer neuen Epoche ungeahnte Weiten und Tiefen.

Eine Reihe indischer Schriften waren ziemlich unterschiedslos und ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang und ihr gegenseitiges Verhältnis während des 17. und 18. Jahrhunderts der Wißbegier des europäischen Publikums durch Übersetzungen zugänglich gemacht worden. A discoverie of the sect of the Banians von dem berühmten Reisenden Henry Lord nebst einer Darstellung der persischen Religion (London 1630) erschien 1667 in französischer Übersetzung als: Histoire de la religion des anciens Banians ... recueillie de leurs bramanes et tirée du Livre de leur foi qu'ils appellent „Shaster" usw., Paris 1667. Abraham Rogerius, De Open-Deure tot het verborgen Heydendom, Leyden 1651, bekam in der Übersetzung von La Grue, Amsterdam 1670, den Titel: La Porte ouverte ... ou la vraie representation de la vie, de la religion et du service divin des Bramines qui demeurent sur les côtes de Coromandel et au pays circonvoisin. Hundert Jahre später gab der Bibliothekar Sinner in Bern unter dem Titel Essays sur les dogmes de la metempsychose et du purgatoire enseignés par les Bramins, Bern 1771, deutsche Übersetzung Leipzig 1773, eine Zusammenfassung von dem, was sich von diesen Dingen fand in der Reisebeschreibung des Arztes François Bernier über seinen Aufenthalt am Hofe Aurengzebs (1699), in Kirchers Arbeit, Amsterdam 1699, in der Conformité des Coutumes des Indiens Orientaux, 1704 verfaßt von einem Ungenannten, der sich drei oder vier Jahre in Indien aufgehalten hatte,

in der oben erwähnten Schrift von Lord, in der ebenfalls schon genannten Porte ouverte des protestantischen holländischen Pastors Roger in einer anonymen Dissertation „Sur les Dieux des Indiens Orientaux"; im Brief des Jesuiten Bouchet an Mgr. d'Avrenghe; ferner bei P. du Halde in den Lettres édifiantes XXVI; in der Reisebeschreibung des Engländers H. Grose, die 1758 ins Französische übersetzt wurde, sowie in den Schriften von Anquetil du Perron, von Abbé Mignot, Holwell und Alex. Dow. Diese gewissenhafte Zusammenstellung von Sinner zeigt ungefähr, was einem europäischen Gelehrten in jener Zeit an Material vorlag, wenn er sich mit der indischen Religion beschäftigen wollte. Am häufigsten übersetzt wurden teils Manus Gesetzbuch *„Shaster"*, das schon in Lords Werk aufgenommen wurde, teils die *Bhagavad-gīta* „der Gesang von dem Hohen". Um die einheimische Rechtstradition der Inder zum Unterschied von dem vorherrschenden islamischen Recht klarzulegen, berief Warren Hastings nach Fort William in Kalkutta gelehrte Brahmanen, die nach den besten Quellen einen Text festlegten, den man seinerseits ins Persische übersetzte. Ihre Tätigkeit, die im Mai 1773 anfing, wurde im Februar 1775 beendet. Die englische Übersetzung wurde von Nataniel Brassey Halhed angefertigt und, mit einem langen orientierenden Vorwort versehen, in London 1776 herausgegeben unter dem Titel: A Code of gentoo Laws, or, Ordinations of ihe Pundits. Sie wurde von R. E. Raspe, Hamburg 1778, ins Deutsche übertragen, und kam im selben Jahre in Paris auch französisch heraus. Indische Werke mußten damals noch gewöhnlich den Umweg über das Persische machen, bevor sie in europäische Sprachen übertragen werden konnten. Jetzt kann man in Europa besser Sanskrit als Persisch. Damals war Sanskrit so gut wie unbekannt. Wir werden sehen, wie auch Anquetils epochemachende Upanishad-Übersetzung durch das Persische gegangen ist. W. Jones Übersetzung erschien in Kalkutta by order of government 1794: Institutes of Hindu Law, or, the ordinances of Menu, according to the gloss of Culluca, comprising the Indian system of duties, religious and civil; verbally translated from the original Sanskrit.

Wichtig war die durch Hastings geförderte Übersetzung der *Bhagavad-gīta* von Charles Wilkins: The Bhagavad-Geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon; in 18 lectures with notes, translated from oiginal in the Sanskreet, London 1785 (französische Übersetzung 1787). Warren Hastings schickte das Manuskript an das bedeutendste Mitglied der indischen Kompanie Nathaniel Smith mit einer

warmen Empfehlung, die den Druck der Arbeit befürwortete. Der Brief, der im Eingang des Buches beigefügt ist, enthält auch ein Urteil über den indischen Tractat selbst, „eine Episode aus dem Mahabharata, einem sehr umfangreichen Gedicht, das vor mehr als viertausend Jahren entstanden sein soll". Der große Reichsgründer zögerte nicht, der Gita „ein großes Maß von Originalität, feine Erfindung, und einen Gedankengang und eine Darstellungsweise, die kaum ihresgleichen hat", zuzuerkennen. „In eigentümlichem Unterschied zu anderen bekannten Religionen besitzt diese eine Theologie, die mit der der christlichen Kirche übereinstimmt, und deren Hauptlehre erfolgreich darstellt." Wie bekannt, nimmt „der Gesang von dem Hohen" oder „Gesang des Hohen" innerhalb der älteren indischen Literatur eine Sonderstellung ein durch den Theismus und die Lehre von der Erlösung durch den Glauben, die zu seinen Grundlagen gehören. Dasselbe Gedicht ließ Fournier d'Ossonville von Merida Poulla, Dolmetscher bei der französischen indischen Kompanie, ins Französische übersetzen als: Bagavadam, ou Doctrine divine, ouvrage indien, canonique, sur l'Etre-Supreme, les Dieux, les Geants, Paris 1788.

Die Übersetzungen und Beschreibungen machten viel Glück, nicht am wenigsten die grobe Fälschung, welche der berühmte Jesuitmissionar in Indien, Robert de Nobilibus, wahrscheinlich durch einen eingeborenen Diener hatte verfertigen lassen[1] und die unter dem Namen eines fünften Veda, *Ezour Vedam*, das Christentum in Indien einschmuggeln sollte. Die Arbeit hat Dialogform, die Auftretenden sind Biache (*Vyāsa*) und Chumonton (*Sumantu*). Zu der pikanten Geschichte dieser jesuitischen Apologetik gehört, daß Voltaire an der Sache ein wenig beteiligt wurde[2]. Das Buch gab vor, von einem Brahmanen verfaßt zu sein[3].

[1] Vgl. Max Müller, A History of ancient sanskrit Literature, zweiter Druck Allahabad 1912, S. 3.

[2] Anquetil Du Perron schreibt davon ohne Verdacht: „Ezour Vedam, Ouvrage traduit de l'Indien que M. de Voltaire a envoyé en 1761 à la Bibliothèque du Roi. Ce manuscrit apporté en France par M. de Modave, vient originairement des papiers de M. Barthélémy, second du Conseil de Pondichery, qui vraisemblablement avait fait traduire l'original par les Interpretes de la Compagnie, qui étaient á ses ordres. L'Ouvrage est en forme de Dialogue, et divisé en huit Livres. Les Interlocuteurs sont Biache et Chumonton." Zend-Avesta Paris 1771, I, S. LXXXIII, Note 1.

[3] L'Ezour-Vedam on Ancien commentaire du Vedam, contenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens. Traduit du sanscretam par un Brame. Revu et publié avec des observations préliminaires, des notes et des éclairissements Iverdon 1778 2 vol.

In Europa wurde der Glaube verbreitet, daß Barthélémy in Pondichéry den Sanskrittext durch Dolmetscher der indischen Kompanie hatte übersetzen lassen. Das Manuskript wurde von den Modave nach Europa gebracht und im Jahre 1761 von Voltaire der Pariser Bibliothek übersandt. In der „Samling af de älste folkslagens religionsurkunder öfver deras religionsbegrepp och mysterier" die C. M. Schoerbing anonym in Stockholm 1820 herausgab, ist auch ein Auszug aus dem „Ezur Veda" übersetzt. Es steht dort zuvorderst unter der indischen Literatur, die dort wiedergegeben wird.

Aber für einen wirklichen Einfluß Indiens auf unsre Zivilisation wurde erst Anquetil Du Perrons in den Jahren 1801 und 1802 erschienene Übertragung der von ihm aus Indien gebrachten Upanischaden von einschneidender Bedeutung. Im Jahre 1762, nach seiner Rückkehr, übergab er der Bibliothèque Nationale in Paris 180 Manuskripte in der Avestasprache, in Pehlevi, Gujarati und Persisch, die er meistens in Bombay erworben hatte. Unter diesen befand sich ein Werk, dessen Inhalt unheimlich gegen seinen ehrenwerten, achtbaren, persischen Nachbarn abstach, nämlich 50 aus dem Sanskrit ins Persische übersetzte Upanischaden. Das Buch hatte schon ein tragisches Geschick erlebt, das Anquetil Du Perron wohl kannte. Die persische Übertragung war auf Befehl des Sultans Muhammed Daraschakoh um die Mitte des 18. Jahrhunderts hergestellt worden. Diese Wissensbegier im Sinne des großen Akbar gab dem grausamen und fanatischen Bruder Daraschakohs Aurengzeb († 1707) einen erwünschten Vorwand, seinen Bruder aus dem Wege zu räumen[4]. Eine in R. Stübes „Geschichte der asiatischen Indogermanen"[5] mitgeteilte Miniatur aus Niccolao Manucci, Storia di Mogor zeigt, wie der Kopf des allzu philosophischen Fürsten dem Aurengzeb überbracht wird. Den persischen Text hat Anquetil Du Perron nach seiner Reihenfolge ins Lateinische übertragen.

Die Umstände, unter denen die Brahman-Atman-Religion ihren Einzug in Europa hielt, gehören zu den romantischsten Episoden der

[4] Dem unglücklichen Sultan Daraschakoh widmet Anquetil im ersten Bande der Oupnek'hat S. 425 folgenden Nachruf: Mohammed Daraschakoh externarum scientiarum, linguarum, religionum studio impense deditus cuilibet sectae favebat: et eo nomine, illum ut impium (kafer) traducens, ardenti, ut apparebat, Mohammedicae religionis zelo, populos sibi devinciebat Aurengzeb, hominum et rerum cognitione fratre erudito longe superior. Quae sit vera principis, ad regendos populos nati, scientia, probavit infelix τοῦ Daraschakoh exitus. Vgl. I, 1 f., Anm. 3.

[5] In Pflugk-Hartungs Weltgeschichte, Bd. III, Der Orient S. 452.

gesamten Geschichte der Forschung und dürfen hier noch einmal kurz erwähnt werden. Nicht ohne Reiz hat Anquetil Du Perron selbst die Ursache und die Abenteuer seiner Reise und seine Unternehmungen in Indien in einem langen „Discours préliminaire" erzählt, der den ersten der drei Teile seines Zend Avesta ausfüllt. Im Jahre 1754 hatte er in Paris die Gelegenheit gehabt, vier Blätter der Avestasprache aus dem *Vendidad sade* in einem sonst zu Oxford heimischen Manuskript zu sehen. „Augenblicklich entschloß ich mich — erzählt dieser Marco Polo des 18. Jahrhunderts, wie Edgar Quinet ihn mit Recht genannt hat[6], — mein Vaterland mit diesem sonderbaren Werke zu bereichern. Ich wagte den Plan zu fassen, es zu übersetzen und für diesen Zweck die alte persische Sprache in Gujarat oder in Kirman zu lernen." Um zugleich das alte Sanskrit[7] lernen zu können, wählte Du Perron Indien, erhielt die Billigung und Ermunterung von gelehrten und einflußreichen Herren in Paris, konnte aber in seinem jugendlichem Ungestüm nicht den langsamen Erfolg ihrer Bemühungen abwarten. Übrigens war er entschlossen, für den Fall eines schlechten Ausganges Niemandem etwas schuldig zu sein. Von seiner wenig begüterten Familie wollte er nichts verlangen. Eine Anstellung als Soldat in der indischen Kompagnie schien ihm daher die einzige Möglichkeit zu sein, seinen kühnen Plan zu verwirklichen. Zur Bestürzung seiner Gönner und zur Verzweiflung seiner Familie nahm er wirklich in der Kompagnie Dienst als gewöhnlicher Soldat und begann mit seiner kleinen Ausrüstung: „zwei Hemden, zwei Taschentücher, einem Paar Strümpfe, einem Reißzeuge, Lensdens hebräischer Bibel, Montagne und Charron" am 7. November 1751 nebst seinen sieben Kameraden zu Fuß die zehn Tage lange Reise nach Orient an der Westküste Frankreichs. Dort erfuhr er, daß der König ihm eine Pension von 500 Livres ausgesetzt hatte und daß die Kompagnie ihm eine Kabine auf einem ihrer Schiffe zur Verfügung gestellt hatte. Am 9. August 1755 landete er in Pondichery in Indien. Aber ihn erwarteten noch eine schwere Krankheit, Enttäuschungen und lange, durch Kriegsoperationen noch erschwerte, Strapazen zu Fuß, zu Pferd und auf den Flüssen, während welcher er viele der Herrlichkeiten Indiens zu sehen bekam, aber auch ernstlichen Gefahren ausgesetzt war, bis er endlich in Surate zwei persische Desture traf[8]. Am 1. Mai 1758 kam er an und blieb drei Jahre dort.

[6] Le Genie des Religions, Paris 1841.

[7] Zend avesta I, S. 40 la traduction des Vedas, seconde opération Littéraire qui m'avait amené dans l'Inde.

[8] Ibid. I, S. CCLXII, CCCXIII.

Nach seiner Rückkehr in Paris erledigte Anquetil Du Perron erst während beinahe zwanzig Jahre entsagungsvoller Arbeit seine in Indien gründlich vorbereitete Übersetzung des Avesta mit den dazu gehörigen Erklärungen. Das übrige Forscherleben dieses selten zielbewußten und selbstlosen Vermittlers des Ostens und des Westens war den Upanischaden gewidmet. Ungefähr zwanzig Jahre nach der Avesta-Übersetzung konnte er dem abendländischen Denken die Brahman-Atman-Urkunden in einer lateinischen Wiedergabe bieten, welche, von anderen Schwierigkeiten zu schweigen, auch nicht nach der Originalsprache, sondern nach einer persischen Übersetzung gemacht wurde, aber dennoch von einer weihevollen Andacht durchströmt ist, die jener indischen Mystik würdig ist. Er hatte erst mit Hilfe anderer philosophischen indischen Werke eine wörtliche französische Übertragung zustande gebracht. Aber er fand, daß die lateinische Sprache – der abendländischen Zivilisation ebenso gemeinsam wie es nach seiner Erfahrung die persische für das Morgenland war – sich für die Wiedergabe der indischen Weisheit besser eignete. Der Schwierigkeit der Aufgabe war er sich somit voll bewußt, zumal sich bei ihm frühzeitig die Hemmungen des Alters bemerkbar machten. Jedenfalls wollte er bis zum Tode seinem Vorsatz treu bleiben, durch die morgenländische Weisheit die höchsten Fragen der Menschheit zu beleuchten. Er schreibt von den Gefühlen, die seine Arbeit begleiten in Oupnek'hat I, S. 735, daß es dem Siebzigjährigen, der in einem harten, düstern Klima lebt, schwer gefallen sei, in Indiens hohe Gedanken einzudringen, die unter einem milderen Himmel, auf einer reicheren Erde geboren seien, und noch schwerer, sie richtig wiederzugeben. „Nihil mirum hominem in latitudine 48 graduum natum, sub coelo aspero, spissis nubibus, ex horrida tempestate ortis obscurato, vitam trahentem, cujus iam, anno septuagesimo inchoato, mentem et corpus (licet forte, omnium rerum defectu, Gallicae Revolutionis ope, fortiora reddita) senectutis frigus occupat, sublimes Brahmanum, in mitiore climate, solo feliciori, degentium, conceptus attingere, vel, ut par erat, exprimere forsitan non valuisse“ Seine Forschung hatte sich die wahre Gotteserkenntnis als das höchste und eigentliche Ziel vorgesteckt. „Rude solum scidi. Tantillum hunc laborem, si ampliorem posteris messem praeparare potest, non dolebo et ea spe delusus, novis conatibus, ad Entis supremi et hominis cognitionem promovendam, totum me dedere, usque ad extremum vitae spiritum non recusabo.“ Nicht ohne Bewegung nimmt man zwei Quartos der

Oupnek'hat[9] in die Hand, oder wie der Verfasser im zweiten Teil nach der Schreibweise in Jones Works schon hinzufügt, *Upanishad*, wenn man daran denkt, was diese „Theologia et Philosophia Indica", wie der Haupttitel lautet, welches hier freilich nicht in allen ihren ehrwürdigsten, zu unserer Zeit aufbewahrten Urkunden vorgetragen wird, in der Geschichte des menschlichen Denkens bedeutet und daß sie erst durch dieses Werk zum ersten Mal in ziemlich authentischer und tiefwirkender Weise dem Abendlande dargeboten wurde. *Upanishad* wird mit „Secretum tegendum" übersetzt. Der Grundgedanke wird aus dem Schlusse des Auszuges aus der „Oupnek'hat Mandek" (Muṇḍaka-Upanishad) des Athrban Beid (Atharva Veda)[10] mit folgenden als Motto gewählten Worten angegeben: Quisquis Deum intelligit, Deus fit; und bei Erklärung einer Stelle[11] in Oupnek'hat Brehdarang zum Djedjr Beid (Bṛhad-āraṇyaka-upanishad zum Yajur-veda) spricht der Übersetzer[12] von der „Mystica et metaphysica hominis partium, etiam operum moralium, ceremonialium, operationum mentis, cum reliquo orbe conjunctio, quae attenti lectoris meditatione digna videri potest." Und weiter heißt es: „Inde primum externam mundi ordinationem confiteri, deinde illam in seipso agnoscere, seipsum τῶν mokelan loco subrogare, se illos dicere, injunctum est. Huc redit semper Indica spiritualitas, se solum in omni videre: et quod forte mirum apparebit, egoitas, superbia, nihilominus praecise, clare condemnatur, arguitur. Sic nodus solvitur. Homo omne est, scilicet in Deo, per Deum; nihil in se vel per se. Unde ergo gloriaretur?" Der Verfasser hat richtig gesehen, daß die indische Mystik im All sich selbst wiedererkennt. Die Philosophie der All-Einheit erhält in seiner Auslegung eine gewisse theistische Wendung, die durchaus zusammentrifft mit einer Reihe von Äußerungen in den ältesten Upanischaden: mit deren Lehre

[9] Der vollständige Titel lautet: „Oupnek'hat (id est, Secretum tegendum): opus ipsa in India rarissimum, Continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris Indorum Libris, Rak beid, Djedjr beid, Sam beid, Athrban beid, excerptam; Ad verbum, e Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; Dissertationibus et Annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum: Studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustae; R. Incript. et human. litter. Academiae olim Pensionar. et Directoris Tomus I Argentorati ... IX (1801), Tomus II Argentorati ... X (1802).

[10] I, S. 393. [11] I, S. 213. [12] I, S. 525.

vom „inneren Leiter", antaryāmin, und vom Ursprung und Lenker der Welt.

Als Du Perron im Jahre 1781 nach langem Zögern und innerem Widerstreit die Übersetzung des Aveſta „den Völkern, die den Originaltext der Bücher Zaroaſters beſitzen", Franzoſen und Engländern, widmete, hatte er in der Vorrede in begeiſterten Worten die neue, kaum begonnene Wiſſenſchaft geprieſen, welcher ſein Lebenswerk gewidmet war, und welche wohl heute um einen Schritt weiter gekommen iſt. „L'homme, le centre en quelque sorte de la Nature, l'être qui nous intéresse le plus, qui nous touche de plus près, ont la connoissance est la base de nos opérations, de toutes nos autres connoissances; l'homme, étudié, ou du moins vû et pratiqué depuis l'origine du Monde, n'est guère plus connu qu'au moment de sa création. On a mesuré les astres, sondé les abîmes de la mer, parcouru toute l'étendue du Globe, déterminé sa forme; on a surpris le secret de la Nature dans ses productions, dans les lois qui reglent son cours. Tout cela est pour l'homme, et l'homme est ignoré." [13]

Unter den zwei Wiſſenszweigen, die ſich darbieten, um den Menſchen kennen zu lernen, der Metaphyſik, die ſeine Natur, was er ſein kann und ſoll, unterſucht, und der Geſchichte, welche ihn nimmt, wie er iſt, wählt er den letzteren, und zwar nicht die Geſchichte der Ereigniſſe, ſondern die der Ideen, des Menſchengeiſtes. „Il faudroit pour assurer l'exactitude de l'Ecrivain qu'une sorte de respect guidât sa main; et c'est ce qui ne peut guère avoir lieu (encore ne l'a-t-il toujours) que dans l'Histoire des Opinions Religieuses." [14] Aber ſie ſetzt die Kenntnis der Sprachen, der Antiquitäten, der alten und neuen Geographie und der Chronologie voraus. In trauriger Erfahrung von ſeinen eigenen ungeheuren Schwierigkeiten hatte er in Surate 1760 den Plan einiger reiſenden Akademien (Académies ambulantes) entworfen. Achtzig Gelehrte ſollten ſich, zwei und zwei, nach verſchiedenen Orten der fremden Weltteile begeben, um dort nicht Aſtronomie und Botanik, ſondern — die Völker und ihre offenkundigen und geheimen religiöſen Vorſtellungen zu ſtudieren — eine Prophetie, welche in unſrer Zeit nicht ohne Erfüllung geblieben iſt. „Quel avantage l'Europe savante ne retireroit-elle pas des travaux murs, réfléchis, combinés, d'un Corps de Missionnaires litté-

[13] Zend-Avesta I, Did. VI. [14] I, S. VIII.

raires mieux approvisionnés que moi, et plus riches de leur proper fonds?“ Aber er fügt ſofort hinzu und beendigt damit ſeine Vorrede. „Vaine espérance, projet chimérique! mon Académie n'existera jamais, les hommes accoutumés à leurs erreurs ou effrayés du travail que demanderaient de pareilles recherches, se nourriront de systèmes, de portraits de fantaisie, et continueront de tout étudier, de tout connaître, excepté l'homme.“[15] Dem Siebzigjährigen richtet ſich der immer lodernde Wiſſenstrieb vielleicht mehr auf den Gegenſtand der religiöſen Meinungen als auf dieſe ſelbſt, mehr auf die Metaphyſik als auf die ihr im früheren Alter vorgezogene Geſchichte.

Si motuum coelestium cognitio, si glebulae pulvis centies cribratus, alambice subactus, si vermis, formicae, culicis, minimi animalis, sicut et elephantis et ceti, si exilis seminis, si tenuissimae fibrae vel venae inspectio, ad supremam omnium auctorem evehit; quanto magis mentium et intimi eorum recessûs, externi commercii, investigatio.

Eo consilio, Persarum religionis libros (Zend-Avesta) orbi erudito tradidi, et hoc opere (Oupnek'hat) antiquam et arcanam Indorum doctrinam palam profero.“[16]

Und er bekennt: „Qui Deum solum in omnibus omnia moderantem intuetur, caduco et inani philosophiae fulcro non indiget.“[17]

Du Perron ſieht[18] in der Lehre der Oupnek'hat den uralten, von der Zeit der Sintflut nicht ſehr entfernten Urſprung des Gnoſtizismus. Aber des tiefgreifenden Unterſchiedes zwiſchen den zwei Religionen, deren Erforſchung ſein Leben gewidmet war, ſcheint der gewiſſenhafte Dolmetſcher trotz aller Genauigkeit in der Definition und Beſchreibung ſich nicht völlig bewußt zu ſein. Wenigſtens findet er wie in „Salomos Büchern“, ſo bei Chineſen, Indern und Perſern „idem dogma, unicum Universitatis parentem, unicum principium spirituale, . . . in illis clare et perlucide, uti veritatis fonti convenit, Revelitum; in his, falsis hominum rationamentis, et affectionum deliramentis, quasi faece vel rubigine obeluctum. Aurum luto vel scoriâ immixtum ab aurichalco secernere novit solers artifex“[19]. Hier ſpricht der Sohn des 18. Jahrhunderts. Im 19. Jahrhundert ſollte ſeine zweite große Gabe eine andere Schätzung gewinnen. Dieſes Inter-

[15] Zend-Avesta I, XVI. [16] Oupnek'hat I, S. 423.
[17] Ibid. I, S. XXV. [18] Ibid. I, 562. [19] I, S. VIII.

esse, die metaphysische Wahrheit durch Eindringen in allerlei Weisheit kennen zu lernen, tritt auch in der Oupnek'hat-Übersetzung übermäßig hervor. Nach dem Geschmacke der Zeit werden die verschiedensten Zeiten und Autoren herangezogen, um den Sinn eines Satzes zu erleuchten — oder vielmehr um seine Eigentümlichkeit oft abzustumpfen und zu verdunkeln. Man kann das Werk als ein reichhaltiges Inventarium damaliger religionsgeschichtlicher und philosophischer Bildung zur Hand nehmen. Am Schlusse[20] werden auch Immanuel Kant, Adam Smith, die chinesischen Klassiker[21], die Religion der Lappen und famosi Swedenborgii Upsaliensis .... cujus mysticorum dogmatum cum Indorum doctrina, praesertim quod ad mundorum rationem, comparatione, philosophi 59° 54′ latitudinis septentrionalis gradu in Suevia, anno 1688 nati et sapientum in Kaschmire 33 et 34 gradu, à 4000 annis degentium, systemati, lue quaedam forte affulgebit[22] genannt.

Bis die neueren und genaueren Originalübersetzungen der Upanischaden erschienen, hat sich „Oupnek'hat" eines immer steigenden Erfolges erfreut, der in Schopenhauer bekanntlich seinen Höhepunkt erreichte. Dieser Abendländer befand sich in seiner Gedankenwelt schon auf ähnlichen Bahnen, als er in dem Werke Du Perrons einen Wegweiser entdeckte. Es wurde sein Andachtsbuch. Er preist Du Perrons Übersetzung anderen, zumal den meisten deutschen Übertragungen indischer Texte gegenüber[23]. Denn durch sie waren ihm die Upanischaden „die Ausgeburt der höchsten menschlichen Weisheit" geworden[24]. Ebenso charakteristisch wie das von Wolf der chinesischen Weltweisheit gespendete Lob, mit seiner eigenen Philosophie übereinzustimmen[25], für die Aufklärung des 18. Jahrhunderts gewesen war, ebenso charakteristisch ist für das 19. Jahrhundert die Übereinstimmung, die Schopenhauer in den „Parerga und Paralipomena"[26] zwischen der indischen Atman-Brahman-Lehre und seinem eigenen System preist. „Die Leser meiner Ethik wissen, daß bei mir das Fundament der Moral zuletzt auf jener Wahrheit beruht, welche im Veda und Vedanta ihren Ausdruck hat an der stehend gewordenen mystischen Formel *tat tvam asi* (dies bist du), welche mit Hindeutung auf jedes Lebende, sei es Mensch oder Tier, ausgesprochen

[20] II, S. 821.

[21] Han förde Fr. Noels tolkening af Sinensis imprii libri chartici sex 1711 och M. de Guignes Le Chonking.

[22] II, S. 824. [23] Sämtliche Werke (Reclam) V, S. 418f.

[24] Ibid. 419 u. passim. [25] Siehe oben S. 000. [26] Ibid. V, S. 224.

wird und dann die *Mahavakya*, das große Wort, heißt." Es lag nicht in der Art des grimmigen Philosophen, den Unterschied zwischen seiner Geistesverwandtschaft mit der indischen Weltverneinung und der abendländisch-christlichen Denkweise zu verschleiern oder zu verringern. Im Gegenteil. Er schwelgte im Widerspruche gegen die letztere. „Wie athmet doch der Oupnek'hat durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie wird doch der, dem, durch fleißiges Lesen, das persische Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durchgängig zusammenhängender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles athmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Daseyn. Und, o, wie wird hier der Geist reingewaschen von allem ihm früh eingeimpften jüdischem Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens seyn[27]."

In diesem zugespitzt antithetischen, aber im Grunde nicht unzutreffenden Sinne war die Entdeckung des indischen Geistes vor Schopenhauer kaum eingeschätzt worden. Die ersten begeisterten Liebhaber Indiens, die Führer der ganzen romantischen Epoche, die Brüder Schlegel und Schelling, befanden sich selbst zu sehr im Banne der im Christentum eingebürgerten mystischen Strömung um den Gegensatz zwischen einer Offenbarungsreligion und einer Erlösung, für die Welt und Geschichte streng genommen nicht vorhanden sind, würdigen zu können. Vielmehr wurden die exotischen indischen Vorstellungen herangezogen, um die wundersamen Geheimnisse des Christentums einem flach intellektualistischen Geschlecht gegenüber zu begründen. Bereits früh ist es eine noch nicht ganz verschollene Mode geworden, die Dreieinigkeit mit der indischen Trimurti und die Inkarnation mit der Avataralehre zu beweisen[28]. Daß die Eigenart beider dadurch verwischt wird, scheint diesen apologetischen Eiferern verborgen geblieben zu sein. Die Zusammenstellung der Dreieinigkeit mit der Trimurti erschien so selbstverständlich, daß auch ein so kritischer Geist wie Kant sich ihr hingab! Freilich wurden von ihm wie von Anderen alle möglichen Dreiheiten von Gottheiten, die „dreifache Qualität des moralischen Oberhauptes des

[27] Ibid. V, S. 418.

[28] Über Trimurti und die Avatara vgl. FRU I, 100, 31, 60.

menschlichen Geschlechts" als eine „in der allgemeinen Menschenvernunft" liegende Idee angegeben[29]. Eine beliebige Dreiheit wird seitdem, je nach der Tendenz des Autors, entweder zu einem Beweis für oder zu einer Widerlegung gegen die Wahrheit der Trinitätslehre[30]. Man stellt es dem Zweifler an der Inkarnationslehre als ein beschämendes Faktum vor, daß die Erscheinung eines Gottes — oder der alleinigen Gottheit — in irdischer, menschlicher oder tierischer Gestalt in Indien als das Natürlichste und Einfachste aufgefaßt wird[31] — ohne zu bemerken, daß die Grundlehre der neutestamentlichen Offenbarungsreligion von der Einzigartigkeit der Erscheinung dadurch verloren geht. Erst allmählich ist man während des letzten Jahrhunderts nicht ohne besondere Mitwirkung der indischen Kenntnisse zu dem Bewußtsein des wesentlichen Unterschiedes gekommen, daß hier ein grundsätzlicher Unterschied zweier Heilstypen vorliegt, die allerdings durch viele verwirrte Fäden, die wir nicht mehr ganz entwirren können, schließlich mit der bald dunkleren, bald klareren primitiven Unterscheidung der Machtsubstanz und der individualisierenden Gestalten des animistischen oder Urhebertypus zusammenhängt. Zu den Errungenschaften der modernen theologischen Forschung gehört eine Unterscheidung der zwei großen Hauptgestalten der höheren Religion, welche in solcher Klarheit nie früher gemacht wurde.

Im Abendland hatte die indische Brahman-Lehre viel ältere und tiefere Gegenstücke als bei Schopenhauer, nämlich in der neuplatonischen All-Einheitsmystik. Der indische Geist fand in der früher ausgedörrten, jetzt durch die Romantik wieder zu ihrem Rechte gekommenen spekulativ-mystischen Strömung einen ebenso geeigneten Boden vor, wie es die Aufklärungszeit für die chinesischen Einflüsse gewesen war. Zwei uralte, geistesverwandte, obgleich im Raume von einander entfernte Bildungsgestalten öffneten einander ihre Herzen und erkannten mit Freude, daß sie sich von Ewigkeit her zugehörten. Dabei sah man gerne von den mancherlei Absonderlichkeiten in der indischen Mystik ab, und man hielt sich nur an die kühle, hohe Luft der Upanischaden und des konsequentesten aller indischen Systeme, des *Advaita Sankara's*, oder an einzelne indische Termen, welche, gern gründlich mißverstanden, mit andersartigen Gebilden verquickt wurden. Daß aber die indische Spekulation

[29] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft III, 2. Allgemeine Anmerkung.

[30] Vgl. N. Söderblom, Vater, Sohn und Geist 190, wo die verschiedenen Dreiheitstypen analysiert werden.

[31] T. B. Schelling, Akad. Studium sv. opus 155.

und Erlösungssehnsucht ganz verschiedenartige Systeme und Lehren hervorgebracht hatte, die dann später auf äußerst mannigfaltige und verwickelte Art von einer wenig durchgearbeiteten Scholastik[32] zusammengeschweißt worden waren, ebenso wie in Europa die klar und scharf ausgearbeiteten altgriechischen und christlichen Systeme und Erlösungslehren schon im Altertum und mehr noch im Mittelalter den scholastischen Lehrgebäuden hatten Material liefern müssen, das entging den Beobachtern. Die Begeisterung für das Indische ist kein Gradmesser der richtigen Auffassung seiner Gedanken. Nicht selten hat man sich damit begnügt, einen selbstgemachten Moralismus oder Evolutionsglauben mit indischen Ausdrücken aufzuputzen. Wie alle großen Kulturvermischungen hat auch diese einen sehr verwirrten und verwickelten Verlauf. Die Sprachforschung hat die Bedingungen tieferen Eindringens und genauerer Kenntnisse geschaffen, und die Philosophie und die Religionswissenschaft sind allmählich von den Allgemeinheiten abstrakter Kenntnisse zu der bunten Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit vorwärts gedrungen. Die abendländische Empfänglichkeit zeigt sich in verschiedenen Schichten der Zivilisation: in einer organischen Verschmelzung indischer Stimmungen und Motive mit abendländischem Geist bei Denkern und Dichtern, aber auch in Form eines mehr direkten, vielleicht sogar propagandistischen Anschlusses bei Forschern wie: Friedrich Schlegel, Schopenhauer, den feinsinnigen Eheleuten Rhys Davids, Deussen und Anderen; bei Gobineau, Houston Stewart Chamberlain nebst den übrigen Vorboten der nichtsemitischen, sogenannten arischen Zukunftsreligion; und in der Theosophie[33]. Wollen diese Mitwirkenden einer weltgeschichtlichen Begegnung

[32] Eine Probe der mittelalterlichen indischen Scholastik gibt H. Schomerus, Der Çaiva-Siddhânta, Leipzig 1912.

[33] Die Theosophie wird wegen der Abgeschmacktheit ihrer Anfänge und des gehaltlosen Mischcharakters vieler ihrer Erscheinungen und der gewöhnlichen Umdeutung indischer Begriffe meistens in einer Weise geringgeschätzt, welche ihrer Kulturbedeutung doch nicht gerecht wird. Unter den Einwirkungen Indiens ist sie die sichtbarste. Hier ist nicht die Stelle für eine Analyse und Beurteilung dieses ziemlich komplizierten Phänomens — in oft verworrener und oberflächlicher Entlehnung von allerlei Seiten wie durch den Hauptgrundsatz, dem Wahren in allen Systemen und Mythen nachgehen zu wollen, an den Manichäismus einigermaßen erinnernd, obgleich im Reichtum der Einbildung und Kraft der geistigen und äußerlichen Organisation ihm unterlegen und in sittlichem Gehalt ihm überlegen. Vielerlei Motive sind bei ihrer Herstellung und Verbreitung beteiligt. In der Regel werden die indischen Erlösungsgedanken so abgestumpft und ihres tiefen Pessimismus so entkleidet, daß sie nicht mehr mit der Kraft des Echten wirken können. Ich erwähne die exotisch fein wollende

einander nicht immer anerkennen, so haben doch wohl alle die einigermaßen geistig Mitfühlenden unter den Liebhabern Indiens etwas gemeinsames verspürt, nämlich den eigentümlichen Reiz der echt-indischen Mischung von Scharfsinn und Träumerei und einen Hauch des jede Lebensbewegung zu Ruhe führenden und jede konkrete Wirklichkeit in Schein auflösenden Friedens im Ewigen, All-Einen.

Als man vor hundert Jahren die neue orientalische Einwirkung auf Literatur und Denken vielfach mit dem Einfluß verglich, den die Antike während des Humanismus ausgeübt hatte, so war das eine Prophezeiung, deren Erfüllung wir noch nicht übersehen können. Die indische Renaissance in unsrer abendländischen Kultur ist bei weitem noch nicht zu Ende, sondern befindet sich erst in ihren Anfängen. Ihre Aussichten können wir nicht überblicken. Mischformen und Erzeugnisse einer tiefgehenden Befruchtung sind denkbar, welche eine Bereicherung der Menschheit bedeuten werden. In unsern Tagen hat Indien wieder einen Dichter hervorgebracht, dessen Art im Geiste des alten Indiens wurzelt und doch nicht denkbar ist ohne befruchtende Einwirkung des europäischen Geistes. Es ist der Schwedischen Akademie vergönnt gewesen, die Tatsache festzulegen, daß Indien nunmehr auch zu der geistigen Welt gehört, in der jetzt die Gedanken und Motive zu Kampf oder Vereinigung zusammenzutreffen pflegen[34]. Schon das vergangene Jahrhundert zeigt, wie Mischformen entstehen können und selbst so

Erscheinung hier besonders, wegen einer Beobachtung, welche sich nach meiner Meinung in der Zukunft mehr und mehr bewähren wird. Die edelsten Geister der Theosophie und zwar diejenigen, die mit wirklicher höherer Bildung Denkkraft vereinigen, haben längst das spezifisch Theosophische abgestreift, sich dem echt Indischen zugewandt und seine Verwandtschaft mit der abendländischen Mystik entdeckt. Im Inneren der Theosophie vollzieht sich allmählich eine Scheidung zwischen den Elementen, deren geistigen Bedürfnissen eine gewisse Freimauerei und ein übrigens sehr achtbarer Moralismus zusagen, und den Seelen, die für echte Mystik einen Sinn haben und in den zeit- und raumlosen Weiten des Unendlichen ihre Heimat erkennen. Dieser Unterstrom der theosophischen Bewegung bedeutet eine Zufuhr indischer Gedanken an die im Platonismus wurzelnde abendländisch-christliche Mystik.

[34] Eine kurzgefaßte Übersicht über die Verbindungen Indiens mit Europa bietet Leopold von Schroeders Antrittsvorlesung (Wien 1899): Indiens geistige Bedeutung für Europa, gedruckt in seinen Reden und Aufsätzen, Leipzig 1913, 167–184. – Betreffend sowohl China als Indien teilt das Wichtigste aus der Geschichte der Forschung mit: E. Lehmann in dem Artikel Religionsgeschichte in Haucks Prot. Real-Enc. XXIV, vgl. ferner van Gennep u. a. Richard Garbe hat für die indischen Verbindungen das Hauptwerk geleistet in dem schönen Buche: „Indien und das Christentum". Tübingen 1914.

innige Verschmelzungen wie bei dem Brāhmo Samāj. Die menschliche Kultur wird durch neue Bildungen bereichert. Aber man darf nicht stets Buntheit und Fülle des Inhalts für gleichbedeutend halten. Was die Religion betrifft, so werden in ihr gewisse ererbte Züge nach der einen oder andern Seite hin verstärkt. Im Grunde wird es sich doch darum handeln, ob die indische Weisheit Recht behält, welche die Naivität der abendländischen Kulturarbeit und des abendländischen Fortschrittsglaubens halb bemitleidet, halb höhnisch belächelt, oder ob der abendländische Geist der religiös-metaphysischen Begründung seines Zukunftsgedankens völlig bewußt werden und die Kulturarbeit mit würdigem Menschentum und selbständiger Kraft des inneren Lebens vereinigen kann

Kapitel 11.

Zusammenfassung.

Die Missionare haben Recht bekommen, und doch nicht durchaus Recht. Das ist der Gang der Welt. Sie haben niemals aufgehört von der hohen Gottheit der Naturvölker zu reden. Die Forschung glaubte es besser zu wissen. Etwas „Hohes" konnte man den Wilden nicht zutrauen. Die Entwicklung muß, meinte man, vom Niederen zum Höheren fortgehen. Außerdem wußte der eine oder andere Reisende es anders zu berichten. Er hatte gefragt — durch Dolmetscher natürlich — und war sich vielleicht darüber klar geworden, daß die Eingeborenen überhaupt keine Religion, geschweige denn einen Glauben an ein hohes Wesen haben. Der weiße Mann in seiner Allwissenheit ahnte nicht, daß er in dieses Gebiet nicht eingeweiht war und höchstens auf dem gleichen Standpunkt stand wie Weiber und Kinder bei den Naturvölkern. Dann aber wurde A. W. Howitt als Eingeweihter behandelt. Dieser Bahnbrecher unserer Kenntnis über die Eingeborenen Australiens war selbst nicht Missionar. Er fand Anfangs keine Spur eines höchsten Wesens. „Unser Vater" des Kurnaistammes wie die anderen Allväter waren ihm unbekannt. Zuerst leugnete er daher, daß die Schwarzen in Südwestaustralien überhaupt eine Religion hätten. Später glaubte er eine Vorstellung eines bösen Wesens[1] spüren zu können — bis zu dem Tage, da er seinen Freund Turlburn traf auf der Ebene zwischen Lale und Rosedale[2]. Das Gespräch kam auf die heimlichen Tänze, und wie es so geht, konnte Turlburn mit seiner Kenntnis nicht zurückhalten, sondern berichtete mit dem geheimen Prickeln, das das Wagnis mit sich brachte, dem Europäer flüsternd von dem „Schwirrer". Nun ging in Howitt eine Ahnung auf. Was er bisher gewußt hatte, war grade soviel als Frauen und Kinder zu wissen bekommen. Vor den achtziger Jahren

[1] Vgl. Nzambi oben S. 88.

[2] Vgl. meinen Aufsatz in Ymer 1906, S. 208. Die betreffenden Aufsätze sind jetzt als Buch erschienen unter dem Titel: „Ur religionens historia." Stockholm 1915.

hatte kein Weißer den Mysterien der Australier beigewohnt. Wenigstens hat keiner sie beschrieben. Für A. W. Howitts und unsere Kenntnis von den Zeremonien und den Ursprungswesen, die in ihrem Mittelpunkt stehen, begann eine neue Zeit mit seiner Teilnahme an den heiligen Riten der Kurnai und der Schilderung davon, die er 1884 und 1885 gab. Mit seiner Einweihung und der von anderen ist es freilich so eine Sache. Soviel bekannt ist, hat sich nie ein Weißer einweihen lassen, wenigstens nicht freiwillig. Denn soweit dürfte die Wißbegierde in ethnographischen und religionsgeschichtlichen Dingen kaum gehen, daß man sich die Beschneidung mit Steinmesser oder Glasscherbe, dem Ausbrechen eines Zahnes oder dem Genuß ekelhafter Speisen unterzogen hätte. Aber es läßt sich billiger machen. Howitt wurde eben als Eingeweihter behandelt und durfte dabei sein. Die Missionare genießen den Vorteil, daß sie, wie wir es etwa von den Indianern schon für das 17. Jahrh. hörten (s. oben S. 3), eher als andre Europäer von den Eingeborenen als Eingeweihte angesehen werden, da sie selbst Männer der Religion sind. So hatten die Aranda vor Carl Strehlow kein Geheimnis.

Somit können sich denn die höchsten Wesen der Primitiven nicht länger verborgen halten. Es ist wohl manchem andern ebenso gegangen wie mir, daß Andrew Langs Myth, Ritual and Religion vom Jahre 1887[3] und besonders dann in seiner umgearbeiteten und stärker urmonotheistischen Form von 1899, ihm keine Ruhe gelassen hat, bis er selbst sich eine eigne Meinung über die Sache gebildet hatte. Wer meine früheren Aufsätze und Äußerungen in dieser Sache kennt, der wird wissen, daß mich schon bald eine eingehendere Prüfung zu immer stärkerer Modifizierung von Langs romantischer Hypothese geführt hat. Hier habe ich nun die Gründe vorgelegt für eine ganz andersartige Beurteilung dessen, was er den primitiven Glauben an einen „Maker (if I am not to say „Creator") and Judge of men" nennt. An der Hoheit dieser Wesen läßt sich bisweilen zweifeln. In Australien haben sie offenbar als Tiere angefangen. Und wenn sie sich bedeutsamer zeigen als Geister und Seelen, so fehlt ihnen andrerseits der Wert für die wirkliche Religion; denn diese entwickelt sich in der Regel im Anschluß an andre Vorstellungen als an eine im allgemeinen so wenig wirkungsvolle und vage. Die Gotteserkenntnis hat eine reichere

[3] Man vgl. meinen Aufsatz über Andrew Langs Theorie über die älteste uns zugängliche Form der Religion in der Nordisk tidskrift 1902 und in „Ur religionens historia".

und schwerer zu deutende Vorgeschichte, als die Vorkämpfer sowohl des Animismus wie des Urmonotheismus meinen. Ihre ganze Fragestellung ist falsch. Die „Urheber" legen ein deutliches Zeugnis ab von dem Ahnungsvermögen der Primitiven für das Göttliche und besonders auch für den mehr oder weniger bewußt durchlaufenen Gedankengang, der zur Gotteserkenntnis geführt hat. Nur wer sich so zum Sklaven von Theorien gemacht hat, daß er selbst angesichts der Wirklichkeit noch alles besser zu wissen glaubt, hat es noch jetzt nicht nötig, *Bäjämi* und seines Gleichen zu berücksichtigen. Ebenso wenig wie diese Naturgegenstände, Seelen oder Geister sind, kann auch der Animismus, selbst in der nötigen Beschränkung, in der ich ihn Animatismus nenne, künftig als Gesamterklärung genügen. Die Revision ist unangenehm. Aber wenn die Forschung nicht ständig die vorhandenen Theorien neuen Revisionen unterzieht, so dürfte sie den Namen Forschung nicht länger verdienen. Die „Urheber" bedeuten nicht den einzigen Ausgangspunkt des Gottesglaubens bei den Primitiven, auch nicht den wichtigsten, ebenso wenig wie auf höheren Stufen der religiösen Entwicklung die Gewißheit über Gott allein auf den Fragen und Schlüssen beruht, die das Denken an die Beschaffenheit der Welt anknüpft. Will man die primitive Religion als Offenbarung bezeichnen, so paßt dies weit besser auf die in Erschütterung, Sehnsucht und Befolgung geheiligter Bräuche sich äußernde Reaktion gegen das Sonderbare, nicht zu Kontrollierende, Gefährliche, Krafterfüllte, Außerordentliche — mit einem Worte Übernatürliche, sowie auf das Gefühl, daß man es zu tun hat mit Willensäußerungen, mit persönlich eingreifenden Mächten. Die durch Lang hervorgerufene Diskussion, ebenso wie die Mana-Theorie[4] und der Präanimismus, bietet manchem einen erwünschten Anlaß, über den Animismus herzuziehen. Aber man darf ihn nicht verwechseln mit einer willkürlichen, mehr auf Vermutnngen, als auf Tatsachen aufgebauten, Konstruktion des religiösen Entwicklungsganges. Am wenigsten besteht eine Veranlassung, ihn im vermeintlichen Interesse des Gottesglaubens anzuschwärzen. Soll hier überhaupt, was ja leider ebenso häufig als bedenklich ist, irgend ein andres Interesse geltend gemacht werden als das wissenschaftliche, so besteht ein Grund, dem Animismus und seinen Fortsetzungen in der menschlichen Geschichte gram zu sein am ersten für den, der eine Wirklichkeit des Geistigen leugnet oder der unter dem Symbol des Willens und der Handlung Gottes Wesen nicht zu erkennen ver-

[4] Vgl. jetzt auch R. Lehmann, Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. Leipzig 1915.

mag. Meine frühere Vermutung[5], daß der chinesische *Schang-ti* mit dem „Urheber"-Typus zusammenhänge, ist durch die nähere Untersuchung der chinesischen Urkunden bekräftigt worden. Wie aber verhält es sich mit dem einzigen Urmonotheismus auf der Welt, der diesen Namen verdient, mit dem biblischen Offenbarungsglauben in seiner Vollendung? Der Begriff des Urmonotheismus ist nicht etwa rein erfunden. Die Religionsgeschichte hat uns wirklich im primitiven Glauben Gestalten kennen gelehrt, die sich weder aus dem Animismus noch aus der Furcht vor der „Macht" herleiten lassen. Aber hier, in der Bibel, ist es nichts mit dem „Monotheismus". Ich meine nicht bloß, daß die biblische Gotteserkenntnis undenkbar ist ohne persönliche Offenbarer. Sondern merkwürdig genug empfing Mose seine neue umgestaltende Gewißheit vom Wesen Gottes unter der Hülle einer animistischen Gottesgestalt, nicht unter dem Namen eines leidenschaftslosen Ursprungswesens. Ich sage „unter der Hülle". Denn vor der Offenbarung an Mose hatte der Name Jahve nicht den Inhalt, der bestimmend werden sollte für die Religionsgeschichte der Welt. Aber der donnernde Berggott war doch nicht bloß eine Schale, die sich um den Kern des sittlichen Gotteswillens legte und die dann abgestreift werden mußte, sondern im Animismus lebte schon das Bewußtsein von der Wirksamkeit und der unentrinnbaren Macht der Gottheit. Zweimal hat der Animismus epochemachend eingewirkt auf die Entwicklung der Gotteserkenntnis in der westlichen Kulturwelt. Das eine Mal in der furchtbaren, überwältigenden Gestalt, in welcher der göttliche Wille dem Mose entgegengetreten war. Das andre Mal in Platos Lehre von Gott und den göttlichen Wesen und Seelen, die mit Gottes reiner Geistigkeit verwandt sind. In diesen beiden Fällen treten die zwei dem Animismus innewohnenden Grundtendenzen zu Tage: Die Auffassung des Daseins als Wille und als Geist. Die Bedeutung des Animismus für die mosaische Religion mag verwundern. Ich glaube nicht, daß sie sich leugnen läßt[6].

Codrington hat durch sein Mana einen neuen Weg in die schwer zugängliche Wildnis des primitiven Geisteslebens eröffnet. Die Sache wurde von ihm allzu abstrakt und philosophisch dargestellt, und andre,

[5] Nordisk Tidskrift 1906, 179; Religion und Geisteskultur, 321 f.

[6] Daß bei dem vormosaischen Jahve ein stark animistischer Charakter anzunehmen ist, wurde mir während der Vorbereitung eines am 18. Dezember 1912 in der Aula der Leipziger Universität gehaltenen Vorlesung klar, die gedruckt ist im Januarheft des Archivs für Religionswissenschaft 1914 unter dem Titel: „Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen."

vor allem Hewitt, haben ihn durch modernisierende Ausführungen über die Macht oder Lebenselektrizität überholt. Aber zweifellos gelangt man mit Hilfe der Macht- und Tabu-Hypothese am tiefsten hinein in das innere Wesen der primitiven Religion. Hier ruht der ersehnte Schatz, der Kraftgefühl und Glück verleiht. Hier lauert die Gefahr, die das Herz ständig beben macht. Gleichgültigkeit gibt es nicht. Das Gefühl wird in Bewegung gesetzt, Veranstaltungen getroffen. Das Heilige darf nicht leicht genommen werden. In den Religionen Australiens, die meiner Untersuchung über die primitive Praxis und Vorstellungswelt zugrunde gelegt sind, zeichnen sich die drei Hauptbegriffe meiner Darstellung deutlicher ab, als anderswo. Aber auf der ganzen Linie glaube ich meinen Gesichtspunkt bestätigt zu finden. Im Alten Testament verbindet sich die Heiligkeit mit dem Gottesglauben, um seinen übernatürlichen Charakter zu stärken. In der Kultur, welche die Machtidee zum Gedanken von der Weltseele emporgeläutert hat, verlor jene an Intensität zugunsten der Universalität. Brahman ist in allem, aber er erregt keinen heiligen Schauer. —

Ich komme zu dem zurück, wovon ich ausging: das Geistesleben des Kulturmenschen knüpft an die Seelenverfassung des Primitiven an. In den sakralen Einrichtungen der primitiven Gesellschaft und in ihren Reaktionen auf die Umwelt liegen in nuce schon Tendenzen und Ahnungen, die in der Folgezeit deutlichere Gestalt gewinnen und teils als getrennte Typen des Gottesglaubens, teils als verschiedene Bestandteile derselben Religion sich unterscheiden lassen. Daß Europa in den letzten Jahrhunderten von dem chinesischen Geist des *Schang-ti-T'ien* und vom *Brahman-Atman* Besuch bekommen hat, das bedeutete nicht bloß ein Bekanntwerden mit exotischen Fremdlingen, sondern brachte auf seine Art eine Verstärkung von Strömungen, die sich gleichzeitig in gesetzmäßiger Abfolge innerhalb der einheimischen Religionsgeschichte Europas geltend machten. Ich bekam daher Lust, mich darüber zu unterrichten, wie die Begeisterung zuerst für China, dann für Indien aufgekommen ist und sich ausgestaltet hat. Und ich habe es als hergehörig angesehen, wenn ich eine Schilderung von diesem beginnenden Prozeß gebe, der schließlich darauf hinausläuft, in einer Weltkultur zu gegenseitiger Befruchtung, vor allem aber auch zu unerbittlichem Wettstreit zusammenzuführen alle die Erfahrungen und Gedanken von Gott, die aus den dunkeln Anfängen der Primitiven emporgestiegen, je nach Art und Geschicken der Völker Gestalt gewonnen haben, bisweilen im Geiste von Denkern, Propheten und Heiligen zur Mannheit herangereift

sind, und die bald getrübt und vergröbert, verdünnt und verwässert, bald aber auch gereinigt und gestärkt erschienen. Die wichtigsten Kulturen der Welt sind ihre eigenen Wege gegangen, doch nicht ohne Kunde von einander und ohne gegenseitige Beeinflussung. Jetzt sind sie gezwungen zusammenzutreffen. Den weltumfassenden geistigen Prozeß, aus dem die siegreiche Gotteserkenntnis als ein gemeinsamer Besitz der gesamten Menschheit hervorgehen soll, hat die Mission in vollem Ernst ins Leben gerufen und treibt ihn seiner Vollendung entgegen. Der formlose Anfang wie die endliche Fülle der Erkenntnis liegen außerhalb unsers Gesichtskreises. Nur eine Strecke weit können wir die Wege verfolgen. Hier wollte ich versuchen, einiges Licht fallen zu lassen teils auf den Punkt, an dem die primitiven Vorstellungen von der Gottheit sich deutlicher auszugestalten beginnen, teils auch auf den Zeitraum, in dem universales Zusammenwirken und Wettkampf schließlich in Gang gekommen sind.

Namen-Regiſter.

Die Zahlen verweiſen auf die Seiten, * auf Anmerkungen.

Abdallāh, Vater Muhammads 295
Abu Tālib, Vater des Ali 295
Achaemeniden 294. 314
Aipi vohu 290
Akbar der Große 364
Ali, Vetter Muhammads 295
Allouez, Pater 137. 183
Ambroſius 110
Amiot 350
Anquetil du Perron 362. *363. 364. 365. 366. 368. 369. 370
Aoſchnara 288
Arbouſſet, Miſſionar 91. 181
Ardeſchir, Saſanide 292
Argoll, Kapitän 137
Ariſtoteles 30
Auguſtinus 110
Aurengzeb 364

Babylas, Heiliger 109
Barthélémy 364
Bartholomae 290
Baſtian, A. *3
Benedikt XIV 339
Bergaigne, A. *201
Bergſon, Henri 30
Bernier, François 361
Bertholet 228
Biard, Pater 136. 139
Biot, E. 233. 234. *235
Biſſing, F. von *19
Boas 102
Bode, W. *356
Böhl, F. 300
Bouchet 362
Bouvet, Joach. 332. *335
Breaſted, J. H. 21. 22. 170
Brinkley, F. 97
Brough-Smyth *178
Brown 133
Brücker, J. *338
Bulffinger, G. B. 346
Bunyan, John 322
Burney, C. F. 310
Burton, Frederic 102
Buteux, Pater 58

Carpenter, Eſtlin 23
Caſalis, A. 91. 142. *143. *181
Chamberlain, H. St. 373
Chanoine *109
Chantepie de la Sauſſaye *221
Charlevoix *59
Chatelin, H. 145
Chavannes, Ed. 231. 232. 239
Chevaillier 342
Chikafuſa, Kitabatake 98
Chryſoſtomus, Johannes 109
Cicero 149
Claus, H. 143
Clemen, C. *142
Clemens XI 339
Clerc, M. 347
Codrington, R. H., *3. 34. 71. 84. 85. 104. 108. *125
Conard, Moon *2
Confucius ſ. Konfuzius
Conrady, A. *228. *232. 239. 240. 244. *334. 341. 355
Cordier, H. *332. *336. *339, *355, *357
Coſta, Ignacio da 331. 332
Couplet, Philippe 331. 332. 333
Courant, M. 225
Couvreur, S. 224. 230. 232. 238
Crawley, A. E. *202
Cuoq 96
Damascius *303
Dankers, J. 136
Daraſchakoh, Muhammed 364
Darmeſteter, 290, *293
Davis, T. Witton *17
Delehaye, H. *72. *108. 212
Delitzſch, Friedr. 306
Demokrit *329
Dennett, R. E. 3. 79. *139. 218
Deshautesrayes, L. *342
Deuſſen 373
Diderot 355
Diels, H. 303
Dillmann, A. 303. 314
Dorſey, J. Owen 52. 53
Dow, Alex. 362
Durkheim, Emile 1. 24. 25. 31. 57. 69. 70. *183. *186. 187. 216. 217. 218

Ehrenreich, P. 9. *183. *187
Erik der Rote 221
Erman 18

Faber 341
Falke *356
Farquhar *105
Fâtima, Tochter Muhammads 295 f.
Ferrams, Andreas 331
Feuerbach 107
Fewkes, J. W. 200. 201
Firduſi 287. 296
Fiſon, Miſſionar 3. 120
Folke, Erik 242. *264
Forcellini *360
Formey, J. H. S. 345
Foucart, G. *2. 57. 70. 74. *187
Franyaſya ſ. Reg. II
Frazer, J. G. *59. 71. 80.

85. 107. 134. 183. 188. 203. 210
Friedrich der Große 350. 351. 352. 353
Fries, S. A. *313
Frobenius, Leo 4. 139. 150. *191
Fournier d'Oſſonville 363
Furtado, P. Franz *326
Fu-ſcheng 233. 234

Gabelentz, H. C. von der 38
Gabelentz, Georg von der 237. 341
Garbe, Richard *374
Gautbert 201
Geldner, K. F. 274. 288
Gennep, A. van *26. 73. *374
Giles, Herbert A. 224. *227. 228. 229. 236. *241. *255. 259. *267
Gillen ſ. Spencer
Gobineau 373
Goldziher, J. *69. *296
Goethe 346
Graul *356
Gregor der Große 109. 110
Gregor von Nazianz 109
Gregor von Tours 110
Greßmann, Hugo 298. 302. 304. *305. *307. *309
Grimaldi 335
Grönbech, Wilhelm, 65. 66. 68. 74
Groot, J. J. M. de, *225. 332
Groſe, H. 362
Groſier, Abbé *354
Grube, Wilhelm, *232. 236. 237. *238. 341
Grüber, Miſſionar 337
Guignes, M. de 342. *370
Gunkel, Herm. 306
Gutmann, Bruno *74
Gutſchmid, Alfred von *325

Haas, H. 233
Haddon, A. C. 65. 134
Hager, Joſ. *333
Hahn, Theophilus *144. 150
Halde, P. du 362
Halhed, Nataniel Braſſey 362
Harada, Taſuku *97
Harlez, Charles de 236 *237. 341
Harris, Rendel *89
Haſtings, Warren 362
Haug, M. 273. 274
Havret, H. *340
Hedin, Sven 246
Hegel, G. W. Fr. 309
Henrepin, L. 135
Henry, Dict. 274
Herodot 146
Herrmann, Alb. *324
Hewitt, J. N. B. 52. 55. 57. 70
Hjärne, Harald 357
Hillebrandt, A. *270. *273. 274. 275
Hirth, Friedr. 324. *355
Hobhouſe *148
Hoffmann, R *134
Hofmayr, Pater A. 89
Hollis, A. C. 89. 114
Holm, Thomas Campanius 58. 149
Holwell 362
Homer 74. 82. 83. 84. 177
Hopkins, E. W. 94
Howitt, A. W. 24. 41. *42. *43, 44. *92. 116. 120. 178. 376. 377
Huſſein, Märtyrer 296

Inglis, J. W. 225. 227. 228. 229
Innocentius, Papſt 338
Intorcetta, Proſper 330. 331. 333
Iſhibaſhi, J. 98

Jarric, Pierre du 327
Jevons, F. B., Ethnolog 85. 216
Johannes von Montecorvino 325
Jones, D., Indianerforſcher 23
Jones, W., Sanskritiſt
Joſſelyn *135 [362. 367
Juan ſ. Yuan
Junod, Henri A. 14. 24. 75. 83. 90. *143. *200. *216
Juſtinus, Martyr 333

Kanazawa, S. 97
Kang-hſi 332. 334
Kant 30. 212. 213. 322. 370. 371
Keane, A. H. *135
Kempe, Miſſionar *11. 95. 143
Khusrav 289
Kien-lung ſ. Reg. II
Kierkegaard, Sören 322
Kingsley, Mary 3. 17. 26. 79. 104. 113. 139
Kircher, Athanaſius 329. 330. *331
Kittel, Rud. 300. 307. *309. *311. 313
Klamroth, Miſſionar 89. 143. *191. 215
Klements 71
Koechlin, Raymond 357
Konfuzius, (Kong-fu-tſe, Kungfutſe) 207. 221. 229. 232. 243. 250. 252. 288. 294. 307. 312. 313. 324. 327. 331. 332. 337. 358
König, Ed. 300
Kopp, J. 303
Kortholt *336
Kriſtenſen, W. Brede 19
Kropf, Miſſionar *125
Kruijt, A. C. 15. 16. 64. 65. 80
K'ung Ngan-kuo 233

Lafiteau, J. F., Miſſionar *2. *4. 136
Lagerheim, Maj. *66
Lagerlöf, Selma *74
La Grue 361
Lalemant, H. 60
Laman, ſchwed. Miſſionar 14. 76. 93. *142
Lamprecht, K. *72
Landtmann, G. *217
Lang, Andrew 17. *134. 150. *151. 186. 314. 377. 378
Langloh Parker, K. 120. 158. *159
Lanſon 357
Lao-tſe 207. 240
Laske, F. *357
Laufer, B. *232. 233. 234. *235. 236. 239. 242. 244. 260
Le Comte, Louis 349
Le Coq, Alb. von *330
Legge, James *98. *226. *227. 228. 231. 232. 233. 234. 237. 244. 252. *255. *259. 260. *261. 264. 341

Lehmann, E. *374
Leibniz 2. 335. 336. 343. 356
Le Jeune, Missionar 58. 102. 134
Leland, C. L. *115
Lensden 365
Leonhardi, Moritz Freiherr von 44. 120. *125. *129, 151
Le Roy, A., Bischof 143. *187
Lieh-tse *228
Link, G. *40
Littré 360
Longfellow 52. 95
Longobardi 336. 337
Lotze 2. 30
Lord, Henry 361
Loret, V. *20
Lorimer 120
Loewental, J. *23. *59. *96. 136 f.
Ludwig, A. *270, *276
Lugard, Flora L. Shaw 6
Lukretius 360
Lundahl, J. E. *141
Luther 322
Lyall, Alfred C. 181. 317

Maigrot 338. *339
Major, R. H. 137
Maisan, M. de *342
Mallery, Garrick 138
Man 133
Marett, R. R. 4. 26. 27. 34. *38. *40. 61. 85. 89. 202
Marillier, Leon 34, 222
Martin, F. R. *324. *356
Martinius 328. 330. 333
Martrou, P. 62
Maspero 18. 20 171
Mathews *159
Matthisson, Adelaide 16
Mc Clintock, W. 55
Mc Dougall, Will. 27. 29
Mc Gee 52
Medhurst 341
Meiners, Christoph *340. 353. *354. *355
Meinhof, C. *179. *125. 219
Meinicke, Missionar 39. 41
Mencken 356
Mentzel, Christ. 333
Merker, M. 89. 114
Mignot, Abbé 362
Milligan, R. H. 142
Mogk, E. *201
Montefiori 314
Moore, C. F. 6
Moralez, Jean Baptiste de 337
Moret, A. *20
Morrison 341
Motoori, 97
Müller, Andreas 329
Müller, Fr. *139
Müller, Max 34. 105 f. *271. *363
Muhammad s. Reg. II

Nassau, R. H., Missionar 3. 4. *141
Navarrete, P. *337
Naville, E. 19. *20
Neuhoff 327
Niewenhuis 145
Nina-Rodrigues 139
Nissen, H. *324
Nobilibus, Robert de 363
Noël, Fr., Missionar 333. 345
Nordenskiöld, E. *77. *217. *141

Occum, Sampson 135
Olav Tryggvason 67
Oldenberg, 274. 275
Orpen 144. 149
Osthoff, H. 274

P'an-keng, chines. Kaiser 247
Parkman, Fr. *59
Parrenin, Missionar 333. 342. 350
Pascal 322. 328
Paulus, Apostel 82
Pauthier, G. 340. 341. 357
Pauw 352
Perham, J., Missionar 145. 161
Perrot, Nicolas 137
Perseus, Stoiker 112
Pesch, Chr. 186
Pettazzoni, Raffaele 119
Picot 326. *338
Piolet, S. B. *326. *337
Plath *335. 336
Platon 2. 15. 30. 82. 178. 180
Plinius 289
Plotinus 181
Plutarchus 315
Prémare, Missionar 340. 341
Preuß, K. Th. 3. 13. 15. 103. 189. *201
Prince, J. D. *114. *115
Procksch, Otto 301. 302. 303. 306

Ragueneau, Paul 136. 137
Raspe, R. E. 362
Raum, J., Missionar *11. 14 166
Rébelliau 357. 358
Reitzenstein, R. 22
Renan, E. 315. 318. 357
Reuter, Missionar 151
Reuterskiöld, Edgar 65
Rhys Davids 373
Ricci, Mattheo 325
Richthofen, F. von *324
Ridley *159
Rimbert 201
Roger, Abraham 361. 362
Rohde, Erwin 82
Roth, W. E. *10. *86. 120. 216. 218
Rousseau 355

Saint Marie, Antoine de 337
Sallustius, Philosoph *181
Sankara 372
Sarasin, P. u. F. 133
Sayce 299
Schelling 371. *372
Schlegel, Friedrich 371. 373
Schleicher, A. W. *125
Schleiermacher, Fr. 322
Schmidt, W., Pater 4. 5. 70. *134. *144. 145. 153. 154. 158. 159. 160. 186. 187
Schoerbing, C. M. 364
Schomerus, H. *373
Schopenhauer 370. 371. 372. 373
Schrader, Otto 105 f. 106 177
Schroeder, L. von *177. *374
Schwalb, A. *134
Segerstedt, Th. *173
Seler, G. E. 42. 64
Seligmann, C. G. und Br. 3. 71. 133
Semedo, Alvaro de 327

Sjöholm, W. 141
Skeat, W. W. *26. 214
Sluyters, P. 136
Smet, de, Pater 135
Smith, Adam 370
Smith, Nathaniel 362
Smith, W. Robertson *80. 318
Söderblom, N. *26. *72. *74. *109. *115. *120. *178. *180. *182. 216. *218. 246. 308. *372
Spencer, B., und Gillen 41. 116 f. 147. 149. 179
Spieß, C. *141
Spieth, J., Missionar 139. *140. 141
Spinoza 104. 113
Spitzelius, Theophil 330
Stadling, J. *71
Stankevitch, B. *357
Stave, E. 302. 303. *306
Steindorff, G. 19. 20
Steinmetz, S. R. *142
Strauß u. Torney, Victor von 341
Strehlow, Carl, Missionar 3. 41. *43. 44. 45. 50. 51. 70. 116. 117. 120. 121. 122. 123. *125. 126. *128. *129. 130. 133. 146. 152. *179
Streitberg, W. *275
Strzygowski *356
Stübe, R. 325. 334. *355. 364
Stuck, G. H. *355
Suarius, Jos. *334
Svanberg *331
Swedenborg 370

Tacitus 68. 206
Theophrast 101
Thomas, Apostel 330
Thomas von Aquino 30. 186
Thwaites, R. G. *24. 135. *136. 183
Tiele, C. P. *74. 246. 308. 318
Titius, Arthur *187
Torrende, J. *143
Tregear, Edward 38. 39. 40
Trigault (Trigautius), Nic. 326, *329
Trilles, H. 62
Trumbull, Missionar 23
Tsʼai, Yuen-peh 229. 242. 266
Tscheng K'ang-tscheng 232
Tschu-hi 232
Tuneld, Ebbe *331
Turlburn 376
Tylor, Edward B. 10. 17. 23. 27. 28. *59
Sethe, K. 19
Shaw, Flora L. *6
Siebert, Missionar 151
Sinner 361

Varen (Varenius), Bernhard 327. 328. *329
Vedder, H., Missionar 144
Verbiest, Jesuit 334
Vergilius 360
Verjus, A. *335
Vierkandt, A. *86. *200
Voltaire 262. 333. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 356. 363

Walshe, W. Gilbert 230
Warneck, Joh. 81. *125. 145
Wassiljew, W. P. *334. *355
Weißbach, F. H. *294
Wellhausen, Jul. 298. 318
West, E. W. 287. 290
Westermann, D. *95. 103
Westermarck, E. 148
Wiedemann, A. 171. *172
Wilhelm, Eug. *228. 294
Wilkins, Charles 362
Williams, Roger, Missionar 23. 57. 99. 100
Winckler, Hugo 300
Winslow 135
Wolf, Christian 334. *338. 343. 344. 345. 370
Wundt, W. 2. 10. *95. 134. 178. 187. 315

Xavier, Franz 23
Xenophanes 107

Yuan Schi-kai 240. 247

Zarathuschtra s. Reg. II

Sach- und Wortregister.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten, * auf Anmerkungen.

Abatakati 217
Abraham 298. 301. 302
Afrasyab s. a. Frayrasya 288. 289
Afrika 104. 206
Afrikanische Völker 6
Agni-Hotra-Opfer 111. 271
Ägypter 18
Ägyptischer Sonnengott 170
Ahanowilona 139
Ahnen 175
— der Tschou-Dynastie 225
Ahnengeister 11. 14
Ahnenkult in Afrika 14. 142
— in China 225
Ahone 135
Ahsonnuth 139
Ahuna-Vairya-Formel 285
Ahura mazda, Vergleich mit Jahve 314
— mit Schangti 234. 240. 321
Aireskony Soutanditenz 136
Aitareya-Āraṇyaka *272
akamana = etwas kräftig machen 39
akamanamana = weissagen 39
Akposo-Volk 139
Aksara, das Unvergängliche, Unteilbare 273

ālarinŋa (Landbewohner) 130
Algonkin (manitu) 57. 99. 115. 134. 136. 137
— Oſt-Algonkin 23
alknarintja 124. *125
alknāta-Holz 46
alkumunku 45
All-Einheit 367
— — ſmnſtik, indiſche 371
Allväter als dei otioſi 148
— — höchſte Weſen in Auſtralien 154. 187
Altjira 121. 122. 124. 133. 146. 152. 153. 155. 157. 160
Altjiranga-mitjina 48. 124 ff.
Amateraſu 159
Ambrym 38
Ameſcha Spentas 282. 283. 287
Amulette 107
Andamanen 102. 133. 196
Andjir 120. 160
angegok 217
Angir 94
Animatismus, Verhältnis zum Animismus 11. 192. 378
Animismus, 4 Hauptformen 10. 11. 105. 187. 188. 191. 192. 223. 316. 317. 319. 320. 322. 379
— Unterſchied v. Animatismus 18
— — v. Materialismus 28
— bei Jahve 315
— in der vorderaſiat. Kultur 320
— in der altteſtam. Religion 323
— poſitive Bedeutung 379
Anthropologie, griechiſche u. bibliſche 15
Anthropomorphismus in Afrika 142
— in China 237. 255
Anugita *273
Anzambi, auch Annambi ſ. Nzambi
Apam Napat 282
ara (Känguruh) 124
Araber 209
Aranda 41. 43. 44. 46. *107. 117. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 126. 127. 128. 129. 130. 133. 146. 151. 152. 155. 157. 178. 179. 184. 215. 218
arankuia-Holz 47
Aratapi 123
Ardvi 281. 282. 284. 287
— Franraſna (Afraſnab) 288
Aregwenskwa *136
Areimarios 303
Areskoui ſ. Aireskoun
arknanaua 43. 45. 48. 49. 126
aroa (Wallaby) 127
Arſchtat 286
Arta-fravaſch 280
Arunkulta 41. 218
— als böſe Macht 49
Arunta 41
Aſcha vahiſchta 284
Aſchi Vanuhi 281. 285
Asket, indiſcher 111
Atahocan 134
Atala 144
Atem 10. 75
Atharva-Veda 94. 272. 274. 276
Atman-Brahmanlehre 278. 370
Atnatu 116 118. 119
— als Donnerer 152. 153
[A]tneera ſ. Ineari
Atua 12
atua kutata 128
Atum 21
Aufklärung 343. 347. 357
— atheniſche 130
Aufklärungszeit 358
Auſtralien, primitive Kulturgeſchichte 154 f. 156. 195. 379
— Zentralauſtralien 1. 45. 147
Auſtralier 5. 10. 175. 176. 181. 187. 191. 204. 205. 218
— Manavorſtellung 69. 70. 101
— Nordoſt-Auſtralier 216
— Südauſtralier 119
— Zentralauſtralier 45
Auſtralneger 203
Avataralehre 371
Aveſta 279. 366
Azhi Dahāka 289

Ba, ägypt. Seelenweſen 9. 18. 20–22
— Seele neben d. Körper 22
— ein Ba werden 22
— als Vater (Hu'we) 144
Baal 314
Bahan-Stämme 145
Bäjämi (Baiame) 115. 119. 153. 154. 155. 161. 162. 163. 164. 176. 182. 239. 321. 378
— Beziehungen zur Sonne 157
— ethiſche Eigenſchaften 158
— alter Himmelsgott 159
— als menſchliche Geſtalt 160
— -Typus 175. 318
Bantu 24. 216
Ba-Ronga 14. 90. 143
Baſuto 91. 142
Batak 15. 16. 145
Batara ſ. Petara
Baum als Leib des Totengottes 127
Bavili 218
Beati 108
begu 15. 81
Behiſtün-Inſchrift 294
Belebung 11. 31. 192
bene 'elohim 299

Beninkultur 79
Benin-Neger 139
Beschneidung 179
— in Australien 129. 131. 147
— s-Riten 206
Beschwörung 221
Beseelung 11. 31. 192
Bethel-Gott 302
Bethel 301
Betsileo 26
Bewußtsein, Individualisierung 29
Bhagavad-Gita 273. 362
Bimbinga 118. 119
Blut im alten Test. Tabu 81. 205
Blutrache 210
Blutsverwandschaft 68
Brahma-brahman 94
Brahman (Neutrum) 192. 270. 274. 276. 293. 318. 319. 380
Brahman (Maskulinum) als Urvater 94
— mit Macht begabt 111
— als Medizinmann 113
— als Zauberer 277
— als göttliches Wesen 279
— (Neutrum), ursprünglicher Sinn 274
— sein Wesen 275
— Entwicklung des Begriffs 276. 277
— als Heiligkeitskraft 113
— als Kraft 270. 273
— = „Lied" 270. 271. 272
— als Macht 94
— als Weltprinzip 279
— -Atman-Religion 364
Brahmanas 276
Brahmanismus 111
— (Gebote) 148
Brahmatscharin 272
Brahmo Samaj 375
Brambrambult-Brüder 155. 157
Brihad-Aranyaka Upanischad *278
Brummsteine 42
Buddhismus 31. *193. 211. 320
— in China 227. 327
— in Indien 110
— Vergleich mit primit. Ordnungen 148
— Verneinung der Seele 28
Bumerang 45. 156
Bundesbuch 311
Bundeslade 201
Bundjil (Australien) 153. 155. 160. 175
— bei den Kulin 157
Buschmänner 144. 196

Cagn 144
— Gebet an C. 149
Cantantowit 135
carmen (Zauberlied) 270
Cauhtuntoowut 135
Ceres 64
Charis, bei Reliquien 109
chepy (im Ost-Algonkin) 23
Cherem 321
chicauaaztli 42
China 320. 324. 358
— Beziehungen zum Westen 324
— Einfluß auf Europa 341. 353. 355. 358
— Religion 224 ff.
— Frömmigkeit 241
— Chronologie 245
Chinesen 17
Chronos, unvergänglich 303
Chung-yung s. Tschung-yung
Churinga s. Tjurunga
Cin-teotl 64
Cora-Indianer 12. 13. 15. 169
Cuok 89

Daramulun *92. 118. 119. 155. 157. 158
— seine Stimme der Donner 152. 153
Dayak, Nordwest-Dayak 161
Debata 145
Deboralied 313
Dei otiosi 148. 167. 170
Deismus 349. 358
— der Aufklärungszeit 324
Dekalog 148. 312
Delawaren 135
Dendid 143
Dichtersprache *125
Dieri 116. 117. 126. 151. 152. 160
Dinka 143
Dinkart 287
Dionysos 112
Dschagga-Neger 11. 14. 143. 166
Dschingis-Chan 325
Dualismus von Seele u. Körper 82
Dyaus pita 176. 177
Dzo der Ewe 95. 103

Eddalieder 209
Ehe des Himmels u. der Erde 228. 239
Einmauerung 38
Einweiher 120
Eki 62 f. 104
El, Gott 304
— Kraft 301. 316
— u Elohim 298 ff.
— 'olām 302. 322
— Schaddaj 302. 304. 319
— -Elion 304. 319. 322
— -Elohim 314
— — der Väter 298
Elohim 297. 301
— des Himmels 302
— für Menschen gebraucht 299

Elohim, keine Naturbestimmtheit 302
Emanation 179. 180
Emu 123. 124
eng-ai s. Ngai

Engel 22
— Jahves 302
Engwura-Ceremonie 43. 215
Entlehnungstheorie 333
Erdgöttin, chines. 232. 234
Erh-ya *263
erintarinja 127
eritja (Adler) 124
Erlösungslehre Indiens 209. 359. 373
Erlösungsreligion, orphisch-platonische 279
Eskimo 102. 217
essen, jemanden 92
Eunahlayi 175
Evolutionismus 6
Ewe 216
Existenz nach dem Tode 14
Exodus 310
Ezour Vedam 363

Fady 61
Falke in Ägypten 170. 172
— Totem des Pharaonenklans *20
Fan 62
Fetische, Fetischismus 77. 79. 107. 113. 197
— in Luango 79
Fetisch-Schulen 105
„Feuer an eine Sache setzen" 103
Finnen 221
Firman *144
Fliegenfänger 46. 48
Floamannasaga 67
Flutsagen 135
Franrasyan 281. 285. 289. 292
Franziskaner 325
Frauensprache *125
Fravashi 12. 16. 279. 281. 283
Fretun 287. 288. 289
fridheilagr 67
Frömmigkeit 193. 203
— chines., moralistischer Zug 241
— olympische 319
Fuh-hi *226. *241
Fulin 324
Fumu (Vater u. -Mutter) 242
Furcht als relig. Motiv 199

Ganindo 36
Gebärdensprache 200
Gebeine der Heiligen 36. 108. 110
Gebete der Primitiven 150. 239
Gegenstände als lebende Wesen 12
Geister 35
Geisterglaube 318
Geisteswissenschaft 7
Genesis 180. 304. 306. 319
γενέθλια 108
Gesänge als Machtmittel 101
Getränk wird zur Gottheit 112
Gnostizismus 369
Gommera = Schwarzdoktor 41
Göttersöhne 299
Gottesgestalten, monotheistische 32
Gottesmann (außerordentlicher Mensch) 300
Gottesnamen, altest. 297
— in China 242
Gottlosigkeit 209
Grab mit Statuen 18
Grabinschriften, altchristliche 108. 109
Griechen 17
Großer Geist der Indianer vgl. a. Manitu 52. 53. 96
Gunja-gunga 144
guruna 44

Haar des Menschen 84
— -scheren auf Sumatra 80
Habakuk 313
Haetumant 289
ham = Macht 33
hamingja 9. 33
— = Machtvorstellung 66
hamstolinn 33
Hamun 289
Haoma 292
Haosravah 289. 290
Hao-t'ien *251
Harpyien 22
Harumae 36
„Hase, großer" 137. 138
Hasina 61. 62. 70. 104
hawa, arab. „Wind" 313
Hawaii 38
heilagr 66
Heilbringer 184
heilig u. profan 193
— Zusammenhang mit „Macht" 107
Heilige, das 193. 202. 204. 209. 211. 212. 379
Heilige im Christentum u. Islam 110
— Kraft der H. 208
— -Kult 108. 111
Heiligkeit 33. 112. 208. 209. 210. 211. 380
— Bedeutung für den Gottesglauben 113
— Hauptbegriff 212. 213
— bei Nordgermanen 68
— Steigerung 74
Heiligkeitsidee 193

Heiligkeitskraft des Brahmanen 111
— des Lebens 201
— der Reliquien 109
Heiligkeitsmacht bei Malaien 65
Heitsi-eibib 144
Herero 142
Herr in der Höhe = Urheber 239
Herrlichkeit im Avesta 287. 288. 293
Hexenprozesse, Ursprung 219
Hexerei 219
Hia-Dynastie 245. 266
hika = Atem 75
Hilmend 289
Himmel in chines. Dichtung 251. 253
— als chines. Gottesname 228. 252. 359. 360
— (T'ien) chines. Schriftzeichen 229.*230
— als Urhebername 239
— u. Erde als Ursprung der Wesen 242
— u. Himmelskörper in der Vorstellungswelt der Primitiven 163
Himmelsgegenden, als Gottheiten 137
Himmelsgott 164
— in China 228
Himmelsopfer 247
Himmelstempel zu Peking 237
Hinduismus 320
Hiob 303
Hitze 103
Hopi-Indianer 200
Horus 22. 164
— u. Sonne 170
hosi-Herr 90
Hottentotten 6. 42. 179
— Gebete zum höchsten Wesen 150
hou *232
Hou Tih *261
Hou-Tsi(h) 225. 226. 262. 263. 264. 267
Hou-t'u *228. 232
Hsiao 148
huang 224
Huang-ti 227. *241
Huang-t'ien 229
Huang T'ien Schang-ti 249
Huronen 136. 162
— „Orenda" 55
— Oki-Manitu 61
Hu'we 144
Hvarenah bei Toten 279
— Macht, Herrlichkeit 280. 281
— Licht, Glanz, Sonne 294
— -Hymnus 288. 289

ilia-Emu 124
ilia-tjurunga 45
illiseersut 217
Imam 296
Inder 17
Indianer 13. 183. 184. 198. 201
— Gesänge 102
— „Großer Geist" 52. 53. 96
Indien 94. 209. 374
— Einfluß auf Europa 361
— Erschließung im 16. u. 17. Jahrh. 361
— Seelenbegriff in J. 82. 94
Indra im chines. Buddhismus 227
Inéari 123
iningukua 41. 48
Inkarnationslehre 372
inna ngarra 127
intarangalta („sehr klug") 124
intichiuma (einweihen, unterrichten) 129. 195
irit Horu 22
Irokesen 24. 44. 138. 218
— Orenda u. Otgon 56
Iruwa 167. 168. 169
Isanusi 217
Islam 279. 295. 320
Israel 206
— Theophanie in J. 305
Ititja 46
Iwopata 127

Jade-Stein 233. 234. 236
Jahve 308. 310. 313
— Alleinherrschaft 84
— Erklärung 297. 379
— der vormosaische 316. 319
— Etymologie 313
— des Mosaismus 315
— ein echter Naturgott 319
— des Prophetismus 316
— Vergleich mit Schang-ti 318
— Gleichartigkeit mit seinen semitischen Verwandten 314
Jahve Zebaoth 299
Jahve's Engel 302
Jahvist 298. 299. 306
Jainas 110
Japan 320
Japaner 96
Jeanne d'Arc (Jungfrau v. Orleans) 212
— Wunder in der Neuzeit 72
Jeraeil-Zeremonien 176
Jesuiten in China 238. 325. 334
Joia 41. 44
Jomsvikinger 68
Joskeha 138 f.
Judentum 309
Jungfrau v. Orleans 212

ka 12. 16. 18.
— = Lebensmittel 19
— der Pharaonen 19. 20
— ägypt. Seelenwesen 18

ka als Schutzgeist 19
— Umschreibung für den Toten 20
— sein Ursprung 19
— Wohnung = Grab 21
— Grabstätten 21
— zu seinem ka gehen = sterben 21. 23
Ka'ba 298
Kabib 144
Kai Kau 290
Kaiser in der chines. Religion 240
Kaitisch 43. 116. 117. 118. 160
Kāla 272
Kamala 130 f.
Kami 96. 97
Kamilaroi-Wiradjuri-Stämme 155
Kami-no-mitji 98
K'ang-tscheng 232
Känguruh-Männer 124
Karesau 145
Karnamak 292
Karaïben 26
Karo-bataken 80
Kasava, See 289
Katajatina 119
Kavi 281. 286. 289. 293. 295. 296
— -Herrlichkeit 285. 286. 287
kawiwang 23
Khoi-khoi s. Koi-koi
Ki *261
kiadn 62
Kiang Nüan 262. 263
Kianzambi 76
Kiao *226
Kiao-sche 232. 233
Kickeron (-om) 136
Kiehtan 135
Kien-lung 349. 350. 352. 353
Kinderpsychologie 11. 25. *196
kini = Schatten 6
Kioto, Tempelstadt 207
Kitanitowit 135
Knochen 35
Kojiki 96. 98
Koi-koi 144
Kokowarra 120
Konde 219
Konfuzianismus s. a. das Namenregister unter Konfuzius 228. *258
Kongogebiet 14. 15. 76
Kongoneger 26
König, Kraftquelle des Stammes 207
Königsherrlichkeit 287. 294
Königs-Hvarenah 286. 289
Konstantina, Kaiserin 109
Kopfjäger 65
Korroborien 194. 196
kra 16
— gibt Kraft 76
Kraftbündel 84
Kraftstoff 16
Kuan-yin *330
Kubusch 144
kuei 226. 235
Kuh 292
Kulin 157
Kuloskap 115
Kulturheros u. Urheber 115. 134
Kultus in China verbunden mit der staatl. Ordnung 231
kulu der Fetische 79. 80. 218
Kun 248
Kungfutse s. das Namenregister unter Konfuzius
Kung-kung *241
Kunja 120
Kunstgeschichte, Einflüsse Chinas 355
kuntanka 45. 49
Kuolreabe 169
Kurnai 24. 119. 154. 157. 175. 376
kwatjarinja 130

Lago-Neger 139
Lappen 220
Lärmstab der Mexikaner 42
laulinja 44
Laurentius, Gebeine 110
Lebensgeist 15
Lehensrecht der Vasallen in China 230
Lei-Opfer 233. 234. 243
Leza 143
Lichtglanz der islamischen Imame 295
Lied, übermenschl. Kraft 271. 272
Lisa 38
Li-ki 225. 226. 267. 268. 430 f.
ling 99
Li-tschi 243
liu-tsung 233. 234
longo 76. 77
Loritja 43. 44. 49. *107. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 126. 128. 129. 130. 146. 151. 154. 157. 184
ltana 44
ltjarilkna-ala 44
Lowalangi 145
loya 219
Lun-yü 229. 244. 332
Lü-Opfer 243. 244
luta-Männer 47
lü-t'ien *243

Macht, ihr relig. Wesen 14. 33. 67. 73. 88. 93. 101. 105. 112. 219. 379
— von böser Art 218
— schafft göttliche Wesen 112
— in Afrika 104
— in Indien 275

Macht im indischen Opferwesen 276
— u. Seele 84ff.
Machtbissen 33
Machtgegenstände 46
Machtidee 193
Machtstoff, Gottheit geworden 293
— in Iran 285
Machtvorstellung 106
— in der Mystik 278
— in Westafrika 76
Madagaskar, Madagassen 26. 61. 218. 221
Magie 192. 194. 202. 214. 215. 220
— der Primitiven 87
— als vorreligiöses Stadium 188
— als Sünde 219
— die Technik der Primitiven 87
— u. Religion 203. 222
— schwarze 216. 218
Magna Mater *308
Mahabharata 94
Mahdi 296
Maisgöttin in Mexiko 112
Maitrayana-Brahmana-Upan. *273
Maiutu 119
Makatakaba 116
maktstulen 33. 103
Malakka 15. 16
Malanta 37
Malayen 26
maljua 50
malkari 45
Malunga 120
Mamana 39
Mami-ngorak 175
mana 9. 32. 34. 36. 40. 85. 88. 104. 107. 188. 190. 191. 195. 220. 222. 270. 275
— in Ägypten 19
— im christlichen Heiligenkult 111
— = Macht 69
— pantheistische Tendenz 113
— der Reliquien 109
— nicht alle Seelen haben 71
— der Seelen Verstorbener 73
— -Tabu 105
— — im altchristl. Reliquienkult 109
— als Tod bewirkend 92
— = das Ungewöhnliche 95
— persönliche Ursache 84
— = Verwunderung 86
— zeichnet einige Menschen, Tiere, Gegenstände vor anderen aus 72
— u. Geist 37
— — Unterschied 35
Mana-Glaube 105
— -Steine 35. 37. 198
— -Typus 318
Mana-Vorstellung in Europa 63
— — Ursprung 95
Manabozho 137. 138
manag 34
managa 39
manamana 35. 39
Manaraga 39
Manava Dharmasastra *277
Manda 122
Mangarewa 39
Mangarkunjerkunja 48
— Menschenbildner 130. 131
Manichäismus 325
Manitu 57. 99. 135. 138. 183. 184
— der Algonkin 9. 57. 99. 100. 104. 135. 190
— anrufen 59
— was Furcht oder Erstaunen hervorruft 96
— göttlich, bemerkenswert, groß 96
— Grundbedeutung: wunderbare, geheimnisvolle Macht 60
— mythische, lebende Wesen 58
manitoukathi 58
mannheill 67
Manus 277. 362
Manuschtschuhar 288
Manyoschu 98
Maori 38
— -Sprache 39
Märtyrer 108. 109
Marut 271
Masai 89. 114. 144
masina 62
Materialismus 29
matu ngalubba 130
matu ngantjis 124
Mawu, Mawume 139. 162. *164. 185
Mazdaglaube 283. 314
mbatjita 127
Mbilu 75
Mbitjana 130f.
mbultjita 46
Medizinmänner 13. 72. 80. 101. 102. 103. 200. 216. 219
Melanesier 34. 35
Melchisedek 304
mene 38
Menschen, halbfertige 178f.
Menschenschöpfung durch Urheber 129f.
merawari 123
Mernere 21
Metaphysik 28. 31
Mexikaner 166. 170
Mexiko 12. 206
Michabou 137
Michanous 138
Mihir-Yascht 282

Mikado 206
— der Tokugawaherrschaft 207
Milchstraße im Glauben der Australier 121. 122. 254
Minabosho vgl. manabozho 158
ming 246. *256
Minkisi 77. 78
Min-t'ien *251
Missibizi 137. 139
Mission der Franziskaner 325
Missionare, jesuitische 238. 325. 334
Mithra 174. 282. 284. 285
Moa 39
moela 15. 76
Moh Tih *250
Molimo, Himmelsgewölbe 162
— Urheber 142
Moloch 314
Mönchsorden, atheistische, in Indien 110
Mond 293
— machtbegabt u. herrlichkeitserfüllt 283
— Mythen in Australien 153. 156
Monismus 277
Monotheismus 32
— in China 232. 240. 241
— Einfluß auf Primitive 114
— mosaischer 322
— ursprünglicher 5
Montauk auf Long Island 135
Moral in primitiver Kultur 147
— unabhängig von der Religion 148
Moralismus 213. 358
— der Mongolen 320
Mosaismus, Jahve des M. 315
— Religion der Ergriffenheit 84. 206. 309. 311. 312. 316. 323
Moses 180. 297. 305. 309. 310. 312. 323. 379
— Gotteserfahrung 315
— Segen 313
— Werk mit Jahve verbunden 298
Moya 75
Mpumbu 79
Mudimo s. Molimo
Muhammad 68. 209. 210. 295. 298
— Licht 296
— al-Kasim 296
muitsix 13. 15
Mukuru 142
Mukwara-Kilpara-Stämme 155
Mulkari 239
Mulungu 89. 90. 143. 215
Mundaka-Upanischad 94
Mungakohl 144
Mungan 153
— -ngana 119. 154. 155. 156
mura 151
Mura-mina 151
— -mura 116. 126. 151. 160. 178
— — Donner 152
Murtu-murtu 119
muruwna 210
Mutsuhito 208
Mysterien 191. 196
— bei Primitiven 377
— in Australien 119. 129. 147
Mysteriengeräte u. -instrumente 163. 184
Mystik 180. 209. 278. 319
— christliche 279
— indische 367. 371. 372
— orphisch-platonische 319
— vedantische 28

Nahrung, Riten zur Verehrung 112
Naiteru-kop 114
Nama-Volk 144
Namunaurkunjurkunju 132
Nanaboujou 135
Nanabousk, Naskabousk 135
Nanibozhu 137
Narraganset-Stamm 23. 100. 135
Narrinyeri 157
Naturgeister 14
Naturgottheiten 12
— in China 228
Naturmythen 132
Naturmythologie 12
Navato 139
Nayarit-Expedition *12
nefesch Seele 9. 81
Neriosengh 288
nesi' elohim 300
Nestorianer 325
— Denkmal in Si-ngan-fu 329
Ngai 89. 114
Ngala 130f.
ngalkilba 45
nganga 217
Ngina 168
Niambe s. Nzambi
Nias, Insel 145
Nihongi 98
Nirwana 211
Niscanimon 136
Nkisi 77. 78. 84
— heilig, sanctus, sacer; Medizin 80
nkuju 14. 76
Nkulu-Nkulu 95. 143
Nkunda 77
Nkuyu 14. 76
Nlongo 77
Noa 39
noganawa 23
Nordgermanen 66. 209

Nü-kua *241
Nung-tschi *226
Nuralie 155. 157. 178
Nurelli 152
Nurrendere 153. 155. 157
nuru 75
Nyambe 4
Nyambi 164
nzallu 15. 76
Nzambi 52. 92. 141. 147. 164. 170. 172. 185
— u. der Himmel 164
— ohne Kultus 149
— für groß, gefährlich usw. 76
Nzambi's Volk 197

Obatala 165
Offenbarungsglaube, mosaischer 307. 379
Offenbarungsgottheit, prophetische 315
Offenbarungsreligion 320. 372
Ojibwa 137. 138
Oki 162
— der Huronen 61
— der Weiber *59
— „das was oben ist" 61
Olorun 139. 164. 165. 170. 191. 239
— ohne Priester u. Tempel 150
Omaha, Siouxindianer 52. 198
Opfer 38. 151
— als Sühnemittel 102
— in Indien 273
Opfergaben 22
Opferhymnen im Schi-king 225
Opferkultus in China 225
Opferplatz in China 226
Opferreligion in Indien 276
Opferriten 201
Opossum-Männer 124
— -Zahn 47
Orenda 44. 104. 218
— -Formel oder Gesang 57
— der Huron-Indianer 55. 70
— der Irokesen 56
Oromasdes *303
Orpheismus 319
Orpheus 303
Orphisch-platonische Erlösungsreligion 279
Orunda 95
Osiris 21. 22
— Identifizierung der Toten mit O. 19
otgon 56. 218
Oudah 4. 61
Ouisaketchak 138
Ouisikioukes 136
Outaouc 138
Oxforder Anthropologen-Schule 2. 28

Pabang 119
Pamali 95
Panikly 6
P'an-Ku 241
Pantheismus 28
— primitiver 70. 320
— Glaube an eine Macht 106
Papua 5
Paralina 116
Parallelismus 30
Patriarchenerzählung 301
Patriarchenreligion 306
patta ngarra 127
Paumotu-Inseln 39
Pawnee-Indianer 138
pei mana 37
Persönlichkeit, Fortdauer nach dem Tode 30
Petara 144. 145
Petrus, Apostel, Grab 110
Phädon 15
Pharnautis 289
Pherekydes von Samos *303
Pirman 144
Pniiel 302
Polynesien 38. 39. 101
Polytheismus 31 317
Präanimisten, Präanimismus 31. 188. 192
Prajapati 94, 273
Praman = Pirman *144
Prana 272
Priester 219
— im Brahmanismus 111
Priesterkodex 180. 302
Primitive 1. 186. 193. 204. 205. 206. 378, 380
— Denkweise 2
— Glaube an das Fortleben nach dem Tode 15
— Psychologie 25
— ihr sakrales Leben 376
— Seelentheorie 25
— geistige Welt 32
Privatpraktiker im Unterschied vom Priester 219
Prophet 212
Propheten in Israel 321. 322
Prophetenreligion in Iran 314
Prophetische Offenbarung 321
Prophetismus 321
Psalmist 212
Psyche, ψυχή 9
— bei Homer 82
Puranas 94
Purula 129
Purusha-Hymnus 94
Putiaputia 46. 47

Pygmäenvölker 4. 5. 221
— religiös-magische Vorstellungen 61
Pyramidentexte 21. 22
Pythagoras, Pythagoräer 319. 329

Quawthey 139

Ra 159
ralpara 127
ramaia 127
rarendiowane 56
Rasse, kein historisches Prinzip 320
Rasselbrett der Mexikaner 42
Raya 280
Regen als Totem 163
Regenzauber 200
Reismutter in Indonesien 64. 112
Religion 202. 203. 204. 205. 209. 215
— chinesische 225
— ohne Seelen 13
— soziologische Auffassung der R. 31
— ursprüngliche Form 5
— u. Magie 193. 219
— Religionsphilosophie Kant's 212
Religionswissenschaft 24
Reliquien 108
Reliquienverehrung 36. 108
Reliquienwesen, Ursprung aus Mana-vorstellung 72
rella intarinja 179
— manerinja 129
— ngantja 124. 127
Renaissance, indische 374
Rhombos der Griechen 42
rhythmische Bedürfnisse *196
Rigveda 87. 94. 271. 275. 276
Rita 272
Riten 194
— ohne praktischen Zweck 195
— von Urhebern eingerichtet 129
— Verbindung mit religiösem Gefühl 196
Rohita 271
Rokoko 356. 358
Rudra 273
Ruwa 114. 143. 166

Saa auf Malanta 103
Sabbattag 311
Sagas 209
Sajan 72
saka 37
Samoa 38
San Cristoval 36
Sancti 108
sanctus 40
— als Machtbegriff 72
Sankt Bartholomäus 328
Sankt Thomas 328
Sanskrit 362
Saoschyant 291. 295
Saramo in Dares-Salam 89. 143. 215
Sasaniden 291. 294
Sayana 273
Schaddai 303
Schahnama 292
Schahrastani 295. 296
Schamanen 13. 309
— Verehrung 71
Schang-Dynastie 254. 257. 264
Schangti 224. 265. 338. 339. 341. 379
— ähnlich den Urvätern oder Urhebern der Primitiven 238
— als Naturwesen 227
— ob ein Ahne? 224. 225
— Auffassung als Ahne 225
— Gegenbild des Kaisers 240
— Herr dort oben 249
— ist ein Urheber 238f.
— keine monotheistische Gottheit 240
— Statistik des Gebrauchs 229
Schang-t'ien 259
Schangti-T'ien 192. 318
Schatten = Seele 10
— = Ahnengeister 11
— der Toten 14. 75
Schattenreich 11
Sche-Opfer für die Erde *226. 232
Schen, Schin 96. 226
Schen-nung *226
Schi'a 295. 296
Schi-huang-ti *238
Schi-king 225. 250. 324
Schildkröte im Schöpfungsmythus der Indianer 135f.
Schilluk 89
schimo 97
Schin 162
Schinkoku 98
Schin-no 98
Schin-scho 98
Schinto in der religiösen Schriftsprache 97. 98
Schlaf 23
Schöpfer bei Primitiven 93
Schöpfergott bei Indianern 135
Schöpfung 180
— des Menschen in Australien 129
Schöpfungsmythen, in China verblaßt 241
— bei Indianern 135
Schu-king 243
Schun 227. 233. 235. 236. 243. 244. 245
— Opfer 235. 236
Schwalbe in China 264
Schwarzfuß-Indianer 55

Schwirrholz der Australier 42. 46
— Zusammenhang mit Donner 152. 159
— mythischer Ursprung 118. 119
Seele 10. 188
— primitive Auffassung 29. 69
— u. Macht gleichbedeutend 74
— des Toten 16
— — besitzt Mana 36
— — Verehrung 83
Seelenglaube 24. 28 318
Seelensubstanz 70
Seelentheorie 190
— Bedeutung für die Kultur 27
— primitiver Völker 11. 12. 17. 25
Seelenvogel als Engel 22
Seelenwanderung 14. 76
— Glaube der Primitiven 16. 17
— — indischer u. griechischer 15. 16
Segen Jakobs 303
Semiten, Vorstellung des Übernatürlichen 105
— religiöse Eigenart 320
Sesostris III 21
Set 22
shikwembu 14. 75
shitjhuti 14. 75
Siao-nya 252
Sinai 316
Sinaigott 311
— animistische Eigenart 315
— im Exodus 297
Singalong-Burong 144
Si-ngan-fu 325
Singbonga 144
Sioux-Indianer 23. 52. 53
Sittlichkeit 214
Siva der Zerstörer 94
Skandinavier 210
Sogble 140
Sohn im chines. Sprachgebrauch 227
Sohn des Himmels 225. 226. 227
— als Kaisertitel 225
Sondergötterreligion, Anfänge im Kongogebiet 79
Sonne in iranischer Religion 283
— in der Totemkultur 156
Sonnengötter der Mexikaner 166
Sonnenmythologie 157
— in Australien 153
Squantam *135
srahman 16. 76
sraosha 284
Staatskirche, sasanidische 293
Staatsreligion in China 224
Statuen des Toten 20
Steine, machterfüllt 35
Stein-Tjurunga 49
Süan, König 258
Sudra 277
Sufismus 279
Sumangat 15. 16. 65
Sündenbock 206
Sunna 296
Supranaturalismus, mit der „Macht" verbunden 113
Surya 159

ta („groß") 230
Taaroa 146
Tabu 38. 39. 40, 92. 311
— Begriff 210
— Gebräuche, Zeichen der Kultur 101. 148. 206
— Regeln von Urhebern hergeleitet 93. 202
— -Riten 41
— -Furcht, kulturfeindliche 202. 206
— als negative Magie 217
— = Maßnahme 222
— Ausdruck für Verwunderung 86
— Heiligkeit des Mikado 203. 207. 311
tabui 40
Ta-hio 332
takapa 127
takuta 127
Talkara 45
Tamai-Tingei 145
T'ang, Fürst 245
Tangaloa (-roa) 146
Tänze, kultische 129. *196. 199. 205
— als magische Mittel 126
Tao, als Ursprung des Daseins 240. 242
Taoismus 228
Tao-te-king 348
tapa 39
Tapas 272
— Askese 103
tapui s. tabui
Ta-ts'in 324
tat tvam asi 370
Taydu 169
Teki 78
Tell-el-Amarna-Briefe 300
tendi 15. 16
— (tondi) = Heiligkeitsmacht bei den Batak 65
— = Mana, „Lebensstoff" bei den Batak 81
— = Seele bei den Karo-bataken 80
teraphim 306
τέρας, das Seltsame 101
Theophanie 305
Theosophie 373
Thonga 14. 24. 83. 90. 91. 143
— Ahnenkult 75
— Seele u. Macht 75

Thraetaona 289. 290
Thungallamann 43
Thymos (bei Homer) 82
Ti 224. 257. 260, 262. 265
— Gott od. Kaiser 227. *238. *239
— Herrscher 224. 266
— regierender Kaiser 227
— die 5 mythischen Kaiser 227
— im chinesischen Buddhismus = Indra 227
T'ien 224. 265. 269. 338. 339. 341
— Naturgott 231 ff.
— der physische Himmel 224. 228. 229
— personifizierte Sonne *230, *231
— Göttin *231
T'ien-tschu 338. 340. 341
T'ien-tse 225
T'ien-wang *340
T'ien-wei 266
Tier u. Mensch, mit Urwesen verbunden 174
Tierseelen 28
Tilo 89. 143
— Himmel bei den Thonga 90
Timaeus 178. 180. 181
Tindalo 36. 108
Tirawa 138
Tischtrya 283
Ti-wei 266
tjilpa 127
tjiltjana 123
tju 44
Tjungajunga 45
Tjurunga 41. 47. 48. 51. 70. 107. 124. 152. 184. 204. 205
— Holz-Tjurunga 45. 49. 127
— Stein-Tjurunga 49. 124
— als Musikinstrument 42
— keine Seele 44
— ihre magischen Kräfte 50
— Verbindung mit Totem-Vorfahren 48
— der Totem-Vorfahren 49
— Zeichnungen 45
— Lieder 124. 125
— -Substanz als „Macht" 43. 121
tmarutja 127
tnéera 121. 124. *125
Tnima-Strauch 47
Tod, Auffassung der Primitiven 91
— Einschränkung seiner Macht 83
— Erklärung seines Ursprungs 184
Tonatana 146
tondi-tendi 16. 65
Tonga 38
Torresstraße, Anwohner 133
Totem 216
Totemgötter 127. 128
Totemplätze 127
Totemtier 107. 124. 128. 181
Totem-Urheber 128
-Urvater in Australien 122
— -Vorfahren, in Tjurungas verwandelt 48
Totemismus 107
Totengeist 15
Toteninsel 44
Totenkultus im alten Iran 279
Totenseelen 16
Toter als Macht 83
Traditionsstoff in China 241
Träume 13. 23. 24. 28. 30
Tridentiner Katechismus 110
Tridentinum 111
Trimurti, indische 371
Tro 140
Trommel der Lappen 43
Tschai 244
Tschandogya-Upanischad 94
Tschi 76
Tschou 226. 245. *256
Tschou-Dynastie 225. 226. 227. 248. 254. 256. 260. 262
Tschou-li 233. 235. 244
Tschuang-tse 240
Tschung-yung *226. 232. 331. 332
Tschurunga s. Tjurunga
Ts'in-Dynastie 266
Tsi-si *331
Tso-chuan *260
Tsu-goab 179
Tsui-goab 144
T'u 266
— „Erde" als Feminin *228. *232. 239
tubalka 123
Tukura 121. 122. 123. 133. 146. 157
Tukuri 153
Tukutita 124
Tumana 118. 119
Tundun 119
Turanier 288. 289
Turkestan, Ost- 325
Twanyirika 119
Tzendalvolk 139

Übernatürlichkeit 212
Uitsilopotschtli *137
Umvelinqangi 143
Unendlichkeitsgefühl der Arier 320
Unerschaffene, ewige 124
Unmatjera 117. 160
Unsterblichkeit 15. 28
Unsterblichkeitshoffnung 29
Upanischaden 277. 278. 364. 366. 370
Urabunna 119
Urgeschichte 5

Urheber 32. 114. 178. 189. 190. 200. 241. 320. 378
— in Afrika 139
— in den Bantu-Sprachen 140
— Einsetzung der Riten usw. 129. 133. 147
— Gebete an die U. 149
— als Kulturheros bei Indianern 137
— oft ohne Kultus 122
— als Schöpfer 128
— im Schöpfungsmythus d. Indianer 135
— ihre Verwandlung 126
— bei den Wedda 133
Urheberglauben 191. 322
— verbunden mit moralistischer Tendenz 242
Urheberreligion in Europa 324
Urhebertypus in Chinas Religion 358
Urmonotheismus 150. 269. 242. 308. 379
Uroffenbarung 186
Ur-Pantheismus, Glaube an eine Macht 106
Ursprungswesen, Urheber der Riten 129
Urväter 88 ff.
— aus dem Tode erklärt 91 f.
— australische 115
— in Australien ohne Kultus 149
— Gottheiten in Nordamerika 134 f.
— meist ohne Kultus 151
— Unterschied von Geistern u. Seelen 175
— Verehrung ohne Kultus 139
— verwandelt in Naturdinge 132
Urvaterglauben in den primitivsten Kulturen 163
Urwesen 178
— australische, Naturbeziehungen 153
Usa 288
Uschidarena 286. 289
Uschtavaiti-Hymnus 315
Uwalowu 139. 162. 163

Vaisya 277
Varenjina 284
Varuna 173. 174. 271
Vater 176. 177. 178
— im religiösen Sprachgebrauch 227
— nicht Verwandtschafts-Bezeichng. 175
Vatican, Stellung zur chinesischen Mission 338
Vatnsdaelasaga 66
Vedanta-sutra 273
Vegetation, Gottheiten 112
„Verborgene Menschen" bei den Aranda-Loritja 124
Verehrenswerten, die sechs 233. 234
Verethraghna 281
Vernunftglaube 358
Vernunftreligion, klassisch-chinesische 324
Versittlichung der Religion 212
Viktoria-Stämme 155, 160
Vindafarna *294
Virginia-Indianer 135. 137
Vischtaspa 289. 290. 293
Visnu der Erhalter 94. 273
Vita Ansgarii 201. 202
Volksreligion, vormosaische 306

Wachstumsdämonen 14
Waffen mit Heiligkeitskraft 112
Wagogo 143
Wakanda der Sioux-Indianer 9. 51. 100. 104
— = Urheber, Urvater 52
— Sonne, Mond usw. als W. 53
— = Macht usw. 54
Walam Olum 135
wang 266
Warramunga 117. 119. 149. 199
Wasser mit Machtstoff gefüllt 281
Wau-wau 10
Wedda 5. 71. 83. 108. 133
Weltreligionen 279
— mystische 319
Weltseele 380
Wen 225. 255. 256. 258. 259. 260. 261. *261
Wen-wang *261
Werkzeuge mit Heiligkeitskraft 112
Westafrika 206. 104
Wettermacher 37
Wiimbao 152
Wikinger 68
Willensgottheit der Semiten 320
Willensmonotheismus, alttestamentlicher 321
Wiradjuri 119
Witurna 119
Wochenfest 311
Wollunqua 199
Wonekau 5. 145. 146
Wonkanguru 116
Wotan 139
Wu 226. 232. 269
wumunu 76
Wu-wang 242
wu-wei 207

Yajnavalkya 278
Yaka 71. 83. 108
Yalpan 120
Yam 198
yambo 24
Yankompon 139
Yao *226. 227. 233

Nazata 283
Nehl 139
n'hw, ägypt. Seelenwesen 23
Nih-king 265
Nima 286. 287. 288. 293
Nin 243. 244
Nin-Dynastie 248
Nogin 111
Noruba 150. 165
Nsabelinsel 37
— Wetterdoktor 85
Nü *241
Nuin 119, 157

Zainigav 289
Zalmoxis 146
Zarathuschtra 180. 240. 280. 282. 285 290. 293. 298. 303. 320. 321
Zauber 220
Zauberei in böser Absicht 216
Zauberkreisel der Griechen 42
Zauberkünstler 219
Zaubersprüche 216. 217. 220. 275
Zeichnungen auf Tjurungas 45
Zentral-Australien 1
— Religion u. Kultus 147
Zentralaustralier, Riten 45
Zeremonien, geschaffen von Urhebern 133
Zervan akarana 303
Zeus 177
Zinganga 77
— verfertigen die Minkisi 78
Zulu 10. 14. 217
Zuni 139
Zwillinge bei Primitiven 91

Nachträge zu Seite 268 und 269.

Zu S. 268 unten. [*Ti-tsih* oder in der volleren Form des *Lü-schi Tsch'un-ts'iu* (1, 3ª), welchem dies 4. Buch wörtlich entlehnt ist, *Ti-tsih-t'ien*. Es ist der Acker, den der Kaiser gemäß der alten Vorschrift, daß nur Selbstgezogenes (oder -erlegtes) geopfert werden dürfe, bis in die neueste Zeit hinein wenigstens teilweise selber bestellen mußte. Da sein Ertrag für das Opfer an *Schang-ti* bestimmt war (wenigstens nach einer chines. Angabe), so konnte ja allerdings die Übersetzung „Gottes Fuß" geboten erscheinen. Allein die Bezeichnung desselben Feldes durch *Wang-tsih* „Königsfeld" im *Tschou-li* (1, 31ᵇ; Biot, *Le Tschou-li* I, 84) und der Name *kui-t'ien* „Szepterfeld" für die entsprechenden Opferäcker der Lehensträger (*Meng-tze*) III, 1, III, 16; *Tschou-kuoh-ts'eh* 5, 11ª; *Li-ki* III, 3, 11) lassen doch die Vermutung zu, daß *Ti* hier „Kaiser" bedeuten solle.]

Zu S. 269 Mitte. [*t'ien-min*, hier in anderer als der sonstigen Bedeutung („vom Himmel auserwählte Menschen") gebraucht, in der es sich schon im *Tschou-schu* 5 (44), 3ᵇ (*Schi-ki* 4, 4ª = Chavannes, Mém. hist. I, 240 statt dessen bloß *min*) und dann bei *Meng-tze* V, 1, VII, 5; VII, 1, XIX, 3 und bei *Tschuang-tze* 8 (23), 6ª = Legge SBE XL, 82 findet.]

[*Kuan yü t'ien*, ungewöhnlicher Ausdruck von nicht ganz zweifelloser Deutung. Ein Kommentator erinnert an einen ähnlichen (dank der Unzulänglichkeit der betr. chinesischen und europäischen Hülfsmittel unauffindbaren) bei *Tschuang-tze* – wie denn in der Tat dies ganze Buch des *Li-ki* ziemlich stark mit taoistischen Gedanken durchsetzt ist.

Berichtigungen.

S. 57, Z. 1 von unten: l. language st. languages.
S. 132, Z. 11 von unten: l. *Namunaurkunjurkunju* st. *M* . . .
S. 148, Z. 10 von unten: l. Allväter st. Altväter.
S. 150, Z. 2 von unten: l. Andrew st. Audrew.
S. 157, Z. 1 von oben: l. *Mungan ngana* st. *ngaua*.
S. 232, Z. 21 von oben: l. *Hou-t'u* st. *Huo-t'u*.

Schriften von Erzbischof D. Nathan Söderblom.

Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. (X, 112 S.) gr. 8°. 1913. (Beiträge z. Religionswissenschaft I, 1.) M. 6—

Inhalt: Einleitung. I. Vorbereitung zur natürlichen Theologie. II. Die formulierte Lehre. III. „Alle Religion ist natürliche Religion." IV. Es gibt keine natürliche Religion. V. An Stelle der natürlichen Theologie tritt die allgemeine Religionsgeschichte. VI. Allgemeine und besondere Religionsgeschichte. Register.

Prof. D. Carl Clemen, Bonn, in der Deutschen Lit.-Ztg. (1914, 4):

„Schätzte man S. bei uns bisher vor allem wegen seiner ausgezeichneten religionsgeschichtlichen Spezialarbeiten, sowie seiner bewundernswerten Neubearbeitung von Tieles Kompendium, so lernen wir ihn hier als in gleicher Weise mit der Geschichte der christlichen Theologie vertraut kennen, und zwar von ihrer ältesten Zeit bis auf die unmittelbare Gegenwart. Und aus diesem schier unerschöpflichen Reichtum seines Wissens schüttet er nun in dieser Schrift eine solche Fülle feinsinnigster und wertvollster Beobachtungen vor uns aus, daß ein Referent sich darauf beschränken muß, nur die wichtigsten von ihnen anzuführen."

Prof. D. Ernst Troeltsch, Berlin, in der Theolog. Lit.-Ztg. (1914, 22/23) am Schlusse einer eingehenden Besprechung: „Im übrigen ist das Buch reich an interessanten Mitteilungen und feinen Beobachtungen, klar und durch eine gewisse Internationalität der angeführten Literatur fesselnd."

Prof. D. Otto Baumgartens Evangelische Freiheit (1914, 3): „Eine Fülle feiner, tiefer und klarer Gedanken und die Anschaulichkeit religionsgeschichtlicher Charakterisierungskunst lassen auf jeder Seite den Meister erkennen."

Wissenschaftliche Erforschung und religiöse Beurteilung des primitiven Heidentums. In: Deutsch-Evangelisch 1914, Heft 4. (14 Seiten.) gr. 8°. Preis des Heftes M. 1.20

Die Heilandsgestalten der Antike und der Heiland des Evangeliums. In: Deutsch-Evangelisch 1914, H. 8. (20 S.) gr. 8°. Preis des Heftes M. 1.20

Beruf und Berufstreue. Predigt über Lukas 5,1—11, am 12. Juli 1914 in der Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig gehalten. (16 S.) 8°. 1914. M.—20

Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm, zu deren Ehrenmitgliedern unter anderen G. Dalman, Adolf v. Harnack, Edv. Lehmann und N. Söderblom gehören.

1. Jahrgang 1913/14 vollständig (III, IX, 240 S.) M. 10—

Heft 1 s. oben; H. 2: J. Goldziher: Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam. — S. A. Fries: Jahvetempel außerhalb Palästinas. — G. P. Wetter: „Ich bin das Licht der Welt". — Literatur. — Chronik. — Mitgliederverzeichnis. (S. 113—240.) 1914. Einzeln M. 6—

2. Jahrgang, 1. Heft: E. Hammarstedt: Schwedische Opfersteine (Älvkvarnar). — B. Risberg: Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern. — G. P. Wetter: Die „Verherrlichung" im Johannesevang. — Das Andenken Fehr-Rydbergs. (116 S.) Einzeln M. 6—

Heft 2 wird enthalten: E. Hammarstedt: Hochzeits- und Fastnachtsbär. — P.:n Nilsson: Das Rosenfest. — K. B. Wiklund: Saivo. Zur Frage von den nordischen Bestandteilen in der Religion der Lappen.

Quellen der Religionsgeschichte

Herausgegeben im Auftrage der Religionsgeschichtlichen Kommission bei der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Lex.-8°.

Das neue Unternehmen will der religionsgeschichtlichen Forschung ein möglichst umfassendes, zuverlässiges Quellenmaterial zur Verfügung stellen und damit, der heutigen Erweiterung des Gesichtskreises entsprechend, für die Wissenschaft das leisten, was einst die Sacred Books of the East für die Forschung bedeuteten.

Ausführl. Prospekt über alle bisher. Bände kostenfrei von den Verlegern.

Es sind erschienen:

Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen von Professor Dr. Max Walleser, Heidelberg. (VII, 164 S.) 1914. M. 6.60; in Leinen geb. M. 7.80

Die hier in deutscher Übersetzung wiedergegebene Gruppe von Texten vertritt die Anschauung, daß die Wahrheit des täglichen Lebens nur einen relativen Wert hat, daß die absolute Wahrheit, die „Wahrheit des höchsten Sinnes", alle Dinge nur als inhaltlosen Schein erkennen läßt. Das Verständnis der Texte ist erleichtert durch geschichtliche, kritische und bibliographische Einleitungen sowie durch eine kurze Erläuterung der wichtigsten hierher gehörigen Begriffe und Ausdrücke.

Lieder des Rigveda, übersetzt von Prof. Dr. Alfr. Hillebrandt, Breslau. (XII, 152 S.) 1913. M. 5—; geb. M. 6.20

Prof. Dr. L. v. Schroeder, Wien, in der Deutschen Literaturzeitung (1914, 3): „Etwa ein Achtel der Rigvedalieder wird hier von einem der besten Kenner des Gegenstandes in deutscher Übersetzung dem an religionsgeschichtlichen Forschungen interessierten Publikum dargeboten. Die Auswahl ist sehr umsichtig getroffen . . . Die wichtigsten und wertvollsten Stücke der großen Sammlung findet man hier vereinigt, in sorgfältiger Übersetzung, die als das Resultat langjähriger Forschungen gelten darf. Die reichhaltigen Anmerkungen erhöhen den Wert des Buches nicht nur für das weitere Publikum, sondern auch für die engeren Fachgenossen des Verfassers."

Dighanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt von Prof. Dr. Otto Franke, Königsberg i. P. (LXXX, 360 S.) 1913. M. 14—; geb. M. 15.20

Theologischer Jahresbericht (Band 33, Abteilung 1): „Wieder einmal ein Werk, das, wer irgend tiefgründiges Interesse an der Buddhaforschung nimmt, auch der Nichtfachgelehrte, nur zu seinem eigenen Schaden unbeachtet lassen kann. Gelehrte Anmerkungen mit viel Neuem. Am Schluß des Bandes bedeutsame Ausführungen über die Termini Tathāgata, Arahat, Bhikkhu, Samana, Samkhāra."

Amida Buddha unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus, von Professor D. Hans Haas, Leipzig. Mit 12 Abbildungen. (VIII, 185 S.) 1910. M. 6 –; geb. M. 7.20

Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Von D. J. Spieth. (XVI, 316 S.) 1911. M. 10—; geb. M. 11.20

Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels. Von Missionsinspektor D. Joh. Warneck. Mit 4 Abb. (136 S.) M. 5—; geb. M. 6.20

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung Leipzig und Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

DATE DUE

58,159

BL 48 .S623 1916

Söderblom, Nathan,
1866-1931.

Das werden des
gottesglaubens

HARTER THEOLOGICAL SEMINARY

United Theological Seminary Library
MAIN BL48.S623 1916
Soderblom, Na Das werden des gottesglaub
3 0645 0005 1031 9